University of St. Michael's College
3 1761 08051793 1

974

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

PUBLIÉE PAR DES PROFESSEURS

DU COLLÈGE THÉOLOGIQUE DE LILLE

Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως,
Οὐδ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.
(CLEM. ALEX. *Strom.* l. v, c. 1.)

Ubi Petrus, ibi Ecclesia;
Ubi Ecclesia, ibi vita æterna.
(S. AMBROS. *in Ps.* XL, n. 30.)

N° 253. — Janvier 1881.

CINQUIÈME SÉRIE. — TOME III (XLIIIe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — 12 Francs.

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

AMIENS

Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR

BUREAUX DE LA REVUE

Rue Gloriette, 15

PARIS

VICTOR LECOFFRE, LIBRAIRE

Rue Bonaparte, 90

LYON, rue Bellecour, 2

1880

S. E. LE CARDINAL RÉGNIER.

Les Facultés Catholiques de Lille, auxquelles appartient la rédaction de la *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, ont perdu leur premier fondateur après le Pape Pie IX, leur premier chef après le Pape Léon XIII. Elles portent le deuil de Son Éminence le Cardinal René-François Régnier, du titre de la Trinité-du-Mont, archevêque de Cambrai, décédé le 4 janvier 1881.

Ce nous était un sensible bonheur et une réelle sécurité de travailler à la restauration des sciences sacrées, et principalement de la théologie, sous le patronage d'un évêque si dévoué au Siège Apostolique, sous les regards d'un prélat qui eut tant de part à l'heureuse solution de la controverse touchant l'infaillibilité du Souverain Pontife. Parfois, nous avions la consolation de lui exprimer ces sentiments; et il les accueillait avec une bonté dont le souvenir redouble la vivacité de nos regrets. A son tour, il daignait louer le zèle et l'esprit de cette *Revue*, la remerciant affectueusement, à plusieurs reprises, et il y a quelques jours encore, d'avoir compris et signalé le caractère fondamental, la pensée dominante, de ses *Instructions pastorales*, de ses *Discours synodaux*, de ses *Statuts diocésains* : la fidélité au successeur de saint Pierre,

l'amour et la défense incessante de l'Église Romaine (1).

Assistant hier à ses funérailles, et le voyant se reposer, ce ferme et vieux lutteur, aux pieds de la statue de son prédécesseur Fénelon, il nous semblait que celui-ci se soulevait à demi de sa couche funèbre, comme le grand sculpteur David l'a représenté, et qu'il disait au cardinal Régnier : « Vous fûtes moins que moi par la naissance et la fortune : mais qu'est-ce que de pareilles distinctions devant la mort? — Vous fûtes mon égal par la foi, par le désintéressement et la simplicité du caractère, par l'obéissance et l'affection envers l'Église Romaine. Si j'ai mieux écrit, vous avez souvent mieux pensé ; si j'ai davantage charmé les profanes, vous les avez davantage instruits ; si j'ai plus aimé et plus souffert, vous avez plus gouverné et plus travaillé. — Vous me fûtes supérieur par la pourpre cardinalice, par votre action au Concile et au Conclave, par les admirables fruits de votre ministère dans ce diocèse de Cambrai confié à nos soins par le Vicaire de Jésus-Christ. Si ma gloire honore mes successeurs, des successeurs tels que vous ajoutent à cette gloire et m'honorent moi-même. Ensemble nous pouvons dormir dans la même paix de Dieu, sous la même bénédiction de l'Église et de nos peuples ! *In idipsum dormiam et requiescam !* »

Aux solennelles obsèques du Cardinal de Cambrai, parmi de nombreux prélats, notre respectueuse et reconnaissante vénération saluait trois protecteurs particuliers de notre publication, et formait des vœux ardents pour que longtemps encore ils puissent nous con-

(1) Cf. *Revue*, tome XXXIX, pp. 496-526.

soler de la perte que nous venons de faire. Son Éminence le cardinal Desprez, Sa Grandeur Monseigneur Lequette, Sa Grandeur Monseigneur Monnier, ne sont point seulement, — le premier, l'ami dévoué de nos Facultés Catholiques de Lille, — le second, le zélé coopérateur du cardinal Régnier dans l'œuvre difficile et si merveilleuse de leur fondation,—le troisième, leur sage et bien-aimé chancelier; mais tous trois daignent aussi encourager et même favoriser de leur bienveillante approbation notre *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, fondée sur leur sol natal et comme sous leurs yeux. Nous ne sommes pour eux, il est vrai, que de fort humbles clients; mais nous avons d'autant plus de confiance et de gratitude à leur égard.

Théologien ou canoniste, on n'est rien sans doute qu'un membre de l'Église enseignée. On peut bien, grâce à des travaux exceptionnels, y tenir un rang privilégié ; mais on ne cesse point de demeurer avec les simples fidèles, avec les simples clercs, dans l'état modeste et si enviable de disciple obéissant et d'auditeur docile. Toutefois, l'Eglise enseignante, constituée par la succession apostolique et par la transmission du caractère et de la juridiction qui font les évêques, n'a jamais cessé d'employer à son service les études et les labeurs de ses enfants. Réunie dans les conciles, elle y appelle des *theologi minores ;* dispersée dans le monde entier, elle fait collaborer à son œuvre immense une foule d'écrivains et de professeurs, de savants et d'érudits. Nous avons l'honneur d'être de ces *theologi minores* de l'Eglise dispersée, mille fois heureux d'offrir ainsi notre vie et nos forces, tout d'abord au Théologien des théologiens, au suprême

Docteur, au Pape infaillible; puis aux vénérables membres de l'épiscopat, à ces autres Théologiens et Docteurs que l'Esprit de Dieu suscite où il veut et qu'il assiste de son perpétuel secours, afin que, tous ensemble, sous l'autorité du Pontife de Rome, ils conservent intact le dépôt de la révélation, qu'ils en dispensent avec sagesse les trésors, et qu'ils empêchent tout alliage de s'y mêler pour les corrompre.

Ce qu'ils font surtout par la vertu surnaturelle de leur pontificat, nous nous appliquons nous-mêmes à le faire, quoique par des moyens et avec des résultats d'un ordre très inférieur. Ce rôle nous assurait l'affectueuse bienveillance du prélat que pleure l'Église de Cambrai : il nous assurera les bénédictions de ses frères et de ses successeurs dans l'épiscopat.

Lille, 12 janvier 1881.

Dr Jules Didiot.

DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

D'APRÈS LES SYNOPTIQUES [1].

DEUXIÈME ÉTUDE.

—

Les débuts de Jésus-Christ sont les débuts d'un Homme-Dieu.

Environ trente années passent sur la naissance de Jésus : toutes sont silencieuses ; l'enfance et la jeunesse de Celui dont tant de prodiges ont précédé, accompagné et suivi la naissance, demeurent inconnues. Un voile impénétrable dérobe aux regards la vie du Christ depuis sa venue au monde jusqu'à l'âge de trente ans à peu près. Seul S. Luc brise un instant cette muette monotonie et nous montre le Sauveur, âgé de douze ans, assis au Temple, parmi les docteurs de la loi : une parole tombe de ses lèvres, la première de lui que l'Evangile consigne, et elle révèle, dans cet enfant de douze ans, le Fils de Dieu, le Verbe fait chair.

Avant d'assister aux débuts de la vie publique de Jésus-Christ, nous allons un instant nous arrêter devant cette scène et écouter cette parole.

Mais, d'où provient le silence gardé par les Evangélistes sur cette période de trente ans ? Rien de merveilleux n'a-t-il éclaté dans les actions et les discours de Jésus

(1) Voir la *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, tome XLII, nos 249 et 250, septembre et octobre 1880.

enfant, de Jésus adolescent ? Nous l'ignorons. Le mutisme gardé par les historiens de sa vie a été volontaire. Il leur eut été aisé de faire parler et agir l'Enfant divin d'une manière prodigieuse ; ils ne l'ont pas fait ; aussi ce silence, plein de mystère, après les récits merveilleux qui ont fait l'objet de l'étude précédente, impressionne favorablement quiconque n'est pas injustement prévenu.

Strauss et Renan doivent en convenir. « Les Evangiles « apocryphes de l'Enfance imaginèrent ces récits où Jé- « sus fait des miracles dès l'âge le plus tendre, parle dès « le berceau, se déclare Fils de Dieu, explique à son « maître de lecture le sens mystique de l'alphabet et « embarrasse par ses questions tous ses instituteurs, bien « avant sa douzième année (1). » Mais, dit à son tour l'écrivain français « ces compositions ne doivent être en « aucune façon mises sur le même pied que les évan- « giles canoniques. Ce sont de plates et puériles ampli- « fications (2). » L'écrivain allemand ajoute : « Comparé « à ces dévergondages d'imagination, le récit de Luc « est une production relativement saine de la poésie « chrétienne primitive (3). »

A notre tour, étudions-la cette production « relativement saine de la poésie chrétienne primitive, » nous y découvrirons un rayonnement de la splendeur divine. Voici la narration de S. Luc.

Ses parents allaient tous les ans à Jérusalem, au temps solennel de Pâques. Et quand il eut atteint l'âge de douze ans, ils allèrent, selon leur coutume, à Jérusalem, au temps de la fête. Les jours de la solennité passés, comme ils retournèrent, l'enfant Jésus demeura à Jérusalem, et ses

(1) Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, tom. II, LXV, 93.
(2) Renan, *Vie de Jésus*, Introduction, XXXVI.
(3) Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, tome II, LXV, 93.

parents ne s'en aperçurent pas. Dans la pensée qu'il était dans la caravane, ils marchèrent un jour, et le cherchèrent parmi leurs parents et connaissances. Ne l'ayant pas trouvé, ils retournèrent à Jérusalem en le cherchant (1).

Jusqu'à présent, le récit n'a rien qui ne soit parfaitement « sain » et conforme aux mœurs du peuple juif. Strauss et Renan l'avouent (2). L'écrivain français insiste même avec complaisance sur ce voyage de Jérusalem. « Le pèlerinage, dit-il, était pour les juifs provinciaux « une solennité pleine de douceur. Des séries entières « de psaumes étaient consacrées à chanter le bonheur de « cheminer ainsi en famille, durant plusieurs jours, au « printemps, à travers les collines et les vallées, tous « ayant en perspective les splendeurs de Jérusalem, les « terreurs des parvis sacrés, la joie pour des frères de de- « meurer ensemble (3). »

Continuons donc la lecture du texte sacré, puisqu'il répond jusqu'à présent, aux données de l'histoire, d'après l'aveu de ceux-là même que nous allons voir bientôt le passer au crible de leurs attaques.

Il arriva, qu'après trois jours, ils le trouvèrent dans le temple, assis parmi (4) *les docteurs, les écoutant et les in-*

(1) Luc, II, 41-45.

(2) Il n'en est pas de même de M. Peyrat, auteur d'une *Histoire élémentaire et critique de Jésus.* (Paris. Michel Lévy.) « Est-il croyable, « demande-t-il, qu'un père et une mère arrivant à Jérusalem au mo- « ment où cette capitale était encombrée d'étrangers aient perdu de « vue un enfant de douze ans ? » Est-il croyable ? demande-t-il. Mais parfaitement. N'est-ce pas dans une capitale, surtout quand elle est encombrée d'étrangers, que des parents, sans qu'il y ait négligence de leur part, peuvent perdre de vue un enfant ? Cela n'arrive-t-il pas tous les jours ? Il était réservé à l'auteur d'une histoire élémentaire et critique de formuler des objections dédaignées par les sommités de l'école naturaliste.

(3) Renan, *Vie de Jésus*, IV, 49.

(4) Nous traduisons *parmi les docteurs* et non pas *au milieu des docteurs* comme le font beaucoup de traducteurs français. Le *in medio doctorum* est un hébraïsme, qui signifie *parmi*, *entre les docteurs*. Ainsi

terrogeant. Tous ceux qui l'entendaient étaient étonnés de sa sagesse et de ses réponses. A cette vue, les parents de Jésus *furent dans l'étonnement, et sa mère lui dit : Fils, pourquoi avez-vous agi ainsi avec nous ? Voilà que votre père et moi, nous vous cherchions tout affligés. Et il leur répondit : Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je me dois aux choses de mon Père ? Mais eux ne comprirent pas la réponse qu'il leur adressa* (1).

Ils ne comprirent pas ! « Cependant puisque l'ange « avait annoncé à Marie ainsi qu'à Joseph, dès avant la « naissance de Jésus, qu'il serait nommé fils de Dieu, « comme ayant été conçu du Saint-Esprit, ils auraient « dû nécessairement comprendre (2). » Telle est la grande et triomphante objection du docteur allemand contre la vérité du récit. La réponse nous paraît néanmoins aisée. Marie et Joseph ne comprirent pas que l'Enfant divin, qui avait jusqu'ici caché sa céleste origine, déchirât ainsi soudain, et dans de telles circonstances, le mystère dont il s'était entouré. Leur admiration portait sur le mode de cette manifestation, non sur le fond.

Ce fond, néanmoins, de quel éclat il brille ! Marie demande à Jésus, avec un reproche amoureux, pourquoi il a agi ainsi avec elle et avec son père, ce respectable vieillard qu'elle désigne du regard et dont l'attitude

il est dit dans la Genèse (XXIII, 10). Habitabat Ephron *in medio filiorum* Heth ; ainsi encore N. S. dit : Ego in *medio vestrum* sum sicut qui ministrat (Luc XXII, 27), où évidemment *in medio* ne signifie que *parmi, entre*. Par là tombe une des objections de Strauss : « Au lieu « de se tenir aux pieds des docteurs, comme la coutume l'exigeait de « son âge, il prend place au milieu d'eux, comme un des leurs. » Avec un peu plus d'attention, Strauss se serait épargné la peine de faire cette objection. Il y avait dans un des portiques du temple, des appartements où les docteurs de la loi donnaient des consultations : c'est là, parmi les docteurs, que Marie retrouva son divin Fils.

(1) Luc. II, 46-50.

(2) Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, LXV, 94.

trahit la profonde émotion ; et voici Jésus, cet enfant de douze ans, qui répond en présence des docteurs de la loi, tout ravis encore de la sagesse de ses réponses : *Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je me dois aux choses de mon Père ?* Evidemment, dans cette réponse, il n'est pas question de Joseph : Marie ne vient-elle pas de dire que son père et elle l'avaient cherché, en proie à la tristesse ? De quel père s'agit-il ? Le docteur d'Outre-Rhin répond : « Il nomme Dieu son « père, dans un sens qui implique, soit la conscience « de son origine surnaturelle, soit une maturité de sen- « timent religieux impossible chez un enfant de cet « âge. (1) » Eh bien ! oui, la réponse de Jésus implique non seulement « une maturité de sentiment religieux » extraordinaire, non seulement « la conscience parfaite de son origine surnaturelle ; » elle est l'affirmation claire et précise de sa divinité. Le Temple est la maison de Dieu. C'est là qu'il habite et qu'on l'adore ; là que s'accomplissent les cérémonies du culte divin et que s'obtiennent les grâces. C'est là aussi que Jésus s'est arrêté, et qu'il a accompli les choses de son Père, c'est-à-dire qu'il a interrogé, écouté et ravi les sages d'Israël. Un jour il chassera les vendeurs du Temple et il leur dira : *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de négoce* (2) ; aujourd'hui il accomplit l'œuvre de son Père, et il affirme sa filiation divine : ce Temple est rempli de la majesté de Jéhovah et c'est lui que Jésus appelle son Père ! Et on trouve étrange l'étonnement de Marie et de Joseph ! Pouvaient-ils prévoir ce premier rayonnement de la divinité, et, bien qu'ils connussent et adorassent en secret le mystère du Verbe incarné, leur était-il pos-

(1) Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, II, LXV, 93.
(2) Jean, II, 16.

sible de ne pas admirer cette parole qui le révélait au monde ?

Il y a encore, dans la réponse et la conduite du Sauveur un autre et puissant enseignement. Jésus, qui se dérobe à l'œil maternel, Jésus, qui demeure au Temple et y surprend les docteurs d'Israël par la prudence et la sagesse de ses réponses, malgré les angoisses que son absence devait causer, Jésus rappelle aux hommes ce grand principe : que l'accomplissement de la volonté divine l'emporte sur toute autre considération. *Ne saviez-vous pas que je me dois aux choses de mon Père*, et que devant ce devoir s'efface tout autre devoir ? Oui, certes, Marie ne l'ignorait pas, mais la révélation soudaine de cette vérité ne pouvait-elle pas l'étonner ?

Comment ne pas être surpris de cette conclusion du docteur allemand. « Notre auteur (S. Luc) suit la loi de « son genre : il n'est pas historien, il est conteur de « miracles, et il lui importe que les témoins manifestent « à tout propos leur admiration et leur infériorité (1). » Bien au contraire, si le troisième évangéliste n'avait pas été « historien », mais « conteur de miracles », il lui eût importé bien davantage de ne pas relever l'admiration de Marie et de Joseph, mais de les faire renchérir encore sur la revendication de leur fils. L'occasion s'offrait naturellement de montrer les docteurs de la loi, déjà émerveillés par le génie précoce de l'enfant, s'unir à ses parents et le saluer comme le Messie attendu. Voilà ce qu'eût fait un « conteur de miracles ». L'écrivain sacré procède-t-il de la sorte ? Il signale ce qui est arrivé : l'étonnement de Marie et de Joseph.

Veut-on savoir comment Renan parle du recouvrement de Jésus au Temple ? « La légende, dit-il, se plaît à le « montrer dès son enfance en révolte contre l'autorité

(1) Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, tome II, LXV, 94.

« paternelle et sortant des voies communes pour suivre « sa vocation (1). » Et c'est tout. L'académicien français s'est oublié : au lieu de faire de l'éloge l'expression du mépris, il se contente d'outrager. « La légende se plaît », dit-il, et, chose singulière, le même chapitre, le même verset indiqués par lui, deviennent vingt pages plus loin (la 49e) l'autorité sur laquelle il base sa description du voyage annuel à Jérusalem. Où donc, dans un même passage, commence l'histoire et finit la légende ? « Dans un tel effort, répondra Renan, une part de divi- « nation et de conjecture doit être permise (2). » N'insistons pas : mais cette « part de divination » ne peut aller jusqu'à dire le contraire de ce qu'affirme le texte. « La légende se plaît à le montrer en révolte contre l'autorité paternelle. » Voilà l'affirmation de l'écrivain français. Voici les paroles de saint Luc : *Il descendit avec eux, vint à Nazareth et il leur était soumis* (3). Je le demande, « la part de divination et de conjecture permise » va-t-elle jusqu'au travestissement des textes et à leur contradiction systématique ? L'on dira : M. Renan, par ces paroles : « révolte contre l'autorité paternelle » fait allusion à la disparition de Jésus et à sa réponse à Marie. C'est possible ; mais cette réponse, l'écrivain français, loin de l'étudier, ne la cite même pas, il la laisse dans l'ombre. A-t-il reculé devant l'effet qu'elle pouvait produire ? Nous ne le savons pas. Mais le silence volontaire de Renan semble confirmer les conclusions tirées par nous : la première parole de Jésus est un éclair au milieu de la nuit ; un coup de tonnerre qui retentit à travers l'espace et remplit de son bruit la durée des siècles. Jésus a un père qui n'est pas Joseph ; ce père a le

(1) *Vie de Jésus*, III, 30.
(2) *Vie de Jésus*, Introduction XLV.
(3) Luc, II, 51.

Temple pour demeure ; ce père lui a confié une mission devant laquelle disparaissent toutes les obligations et tous les liens : ce Père est Dieu.

La parole de Jésus nous découvre donc plus qu'un monde nouveau ; elle nous révèle un Homme-Dieu et nous montre l'ineffable harmonie des Évangiles. Jésus enfant demande à sa mère : *Ne saviez-vous pas que je me dois aux choses de mon Père* ? Cette question nous prépare à cette autre parole des noces de Cana, rapportée par saint Jean : *Femme, qu'y a-t-il de commun entre vous et moi* (1), et qui manifeste également sa nature divine (2). On voit, par ce rapprochement, que nous pourrions étendre, comment saint Luc nous montre dès l'enfance du Sauveur, et dans sa première parole, ce ton divinement intéressé, personnel, sublime, qui caractérise les discours de Jésus, que l'aigle de Patmos nous a conservés.

Mais il est temps de faire voir, dans le témoignage et le baptême de Jean-Baptiste d'une part, dans la vocation des apôtres de l'autre, que les débuts de Jésus-Christ sont les débuts d'un Dieu. Toutefois, avant de commencer cette étude, comment ne pas saluer, dans l'atelier de Nazareth, l'artisan divin, qui, sous l'œil vigilant de Joseph, s'exerce à l'apprentissage de son métier ? Jésus charpentier ! Charpentier, celui dont je crois et dont j'essaie de prouver la divinité ! Charpentier, le créateur de l'univers ! Quel assemblage de mots ! Quelle union de pensées, souverainement absurde, si elle n'était divinement sublime ! Quand Jésus commencera son ministère public, sa profession d'artisan sera pour beaucoup un objet d'étonnement, une cause de scandale. *Celui-ci*,

(1) Jean, II, 4.

(2) Nous avons traité cette question dans deux articles publiés par la *Revue Catholique*, livraisons d'août et septembre 1879.

dira-t-on, *n'est-ce pas le fils d'un charpentier?* (1) Et d'autres : *N'est-ce pas là ce charpentier, le fils de Marie?* (2) Jésus, ouvrier et soumis, enseigne à notre époque, si impatiente de tout frein, le respect de l'autorité; Jésus, ouvrier pendant trente ans, prêche la grande loi du travail, loi universelle, loi toujours existante! Mais il n'appartient pas à notre plan de redire ce qui a été si bien dit (3), ni de présenter à côté de nos études scripturaires des considérations philosophiques, si actuelles fussent-elles.

La foule qui se retirait avec mépris « du charpentier » se demandait en même temps, à la vue de ses œuvres et en entendant ses discours : *D'où lui vient ce savoir et cette puissance?* (4), et la foule, même à Nazareth, ne savait qu'y répondre. De nos jours, les scribes de la libre-pensée essaient de résoudre le problème; ils écrivent des pages et des chapitres sur « l'éducation de Jésus; » sur « le développement de ses idées »; ils décident gravement, comme Renan, que Jésus « apprit à « lire et à écrire »; qu' « il est douteux pourtant qu'il « comprît bien les écrits des hébreux dans leur langue « originale; qu'il n'est pas probable qu'il ait su le « grec; qu'heureusement pour lui il ne connut pas « davantage la scolastique bizarre qui s'enseignait à « Jérusalem; qu'il n'eut aucune connaissance de l'état « général du monde; qu'il ne conçut jamais la société « aristocratique que comme un jeune villageois qui « voit le monde à travers le prisme de sa naïveté (5). »

(1) Matthieu XIII, 55.
(2) Marc VI, 3.
(3) Monsabré, Conférences de Notre-Dame : *Carême de 1880*. Deuxième conférence : *Jésus l'ouvrier*. Paris, Baltenweck.
(4) Matth. XIII, 54.
(5) Renan, *Vie de Jésus*, c. III.

Faut-il relever ce que ces citations renferment de gratuite et présomptueuse insolence ? Nous ne le pensons pas : les citer c'est les réfuter. D'ailleurs, quelques pages plus loin, l'académicien se demande : « Quelle fut « la marche de la pensée de Jésus durant cette période « obscure de sa vie ? Par quelles méditations débuta-t-il « dans la carrière prophétique ? On l'ignore ! son his- « toire nous étant parvenue à l'état de récits épars et « sans chronologie exacte (1). » Il eût été, nous semble-t-il, plus logique d'avouer son ignorance dès le commencement; au moins se fût-on épargné le travail inutile de se démolir soi-même.

Pour nous, reprenons l'Evangile. Les synoptiques, d'accord avec saint Jean, nous diront que les débuts de Jésus-Christ : — le témoignage de Jean-Baptiste suivi du baptême et la vocation des apôtres — sont les débuts d'un Homme-Dieu.

I

Le témoignage de Jean-Baptiste.

« Un homme extraordinaire, dont le rôle, faute de « documents, reste pour nous en partie énigmatique, « apparut vers ce temps et eut certainement des rela- « tions avec Jésus (2). »

Voilà un passage de Renan, comme on en rencontre peu. Le rôle de Jean-Baptiste — car c'est de lui qu'il s'agit — ne reste pour nous qu' « en partie énigmatique « et il eut certainement des relations avec Jésus. » Nous échappons à la légende ; au dire même de Renan, nous possédons la certitude historique. Sans doute, il eût été difficile à l'écrivain rationaliste de révoquer en doute

(1) Renan, *Vie de Jésus*, v. 53.
(2) Renan, *Vie de Jésus*, vi, 68.

l'existence du Précurseur ou de méconnaître complètement son rôle. Josèphe était là pour attester la grande influence exercée par « cet homme excellent, qui exhor-« tait les Juifs à embrasser la vertu, à exercer la jus-« tice et à recevoir le baptême après s'être rendus « agréables à Dieu (1). »

Mais quel était « cet homme extraordinaire ? » Voici son portrait tracé par S. Matthieu : *En ces jours parut Jean-Baptiste, prêchant dans le désert de la Judée. Il disait : Faites pénitence, car le royaume des Cieux approche. Et Jean portait un vêtement de poil de chameau, avec une ceinture de cuir autour des reins ; il se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage* (2). Quelle apparition que celle de cet homme dans le désert ! Depuis longtemps les grandes voix ne s'étaient plus fait entendre dans Israël et la race des prophètes semblait éteinte. Soudain Jean paraît ; sa parole était puissante, sa vie austère frappait les imaginations. Israël est ému, il s'ébranle. *On allait à lui de Jérusalem, de toute la Judée, et de tout le pays du Jourdain. Et ils étaient baptisés par lui dans le Jourdain, s'accusant de leurs péchés* (3). Mais d'où provient cet ébranlement profond dans le peuple juif? Que prêchait Jean-Baptiste ?

Il reprochait aux puissants leur hypocrisie et les menaçait de la vengeance céleste. *Race de vipères,* criait-il aux Pharisiens et aux Sadducéens, *qui vous a appris à fuir la colère qui va éclater ? Produisez donc de dignes fruits de pénitence* (4). A la foule, il enseignait la charité, la justice, la douceur : il inaugurait la prédication de l'Evangile.

(1) Josèphe, *Antiq. Judaic.* CVII.
(2) Matth. III, 1, 2, 4.
(3) Matth. III. 5, 6.
(4) Matth. III, 7.

Tel est « l'homme extraordinaire qui apparut vers ce temps. Il eut certainement des relations avec Jésus, » mais « son rôle nous reste en partie énigmatique.» C'est M. Renan qui l'assure. Heureusement pour notre époque, l'académicien français a découvert la clef du mystère. Les « bonnes relations » entre Jésus et Jean « devinrent « le point de départ de tout un système développé par « les évangélistes et qui consista à donner pour première « base à la mission divine de Jésus l'attestation de « Jean (1). »

Comment les évangélistes ont-ils développé ce système? comment ont-ils fait servir l'autorité et le prestige du Baptiste de piédestal à la divine mission du Christ ? L'écrivain français ne l'explique pas. A son défaut, le docteur d'Outre-Rhin va nous le dire avec la franchise, pleine de délicatesse, qui le distingue. « Il n'est pas douteux, « dit-il, que les synoptiques n'aient également fait subir « à la figure du Baptiste des modifications de tendance, « pour le donner comme le précurseur du Messie Jésus; « mais du moins lui ont-il laissé dans la violence acérée « de sa prédication quelque chose de personnel et d'ori- « ginal. Dans le quatrième Évangile, il est dépouillé de « toute individualité et complètement vidé ; il ne garde « que sa valeur de témoin et, pour ainsi dire, de poteau « indicateur (2). » Comme le système signalé par nous au seuil de ces études, se maintient : dissimuler les attaques contre les synoptiques, au dépens du quatrième Evangile ! Les trois premiers « ont fait subir des modifications de tendance au Baptiste » ; Jean, au contraire, l'a dépouillé de toute individualité; entre ses mains, l'homme extraordinaire qui apparut en Judée, n'est plus qu'un « poteau indicateur. »

(1) Renan, *Vie de Jésus*, VI, 77.
(2) Strauss. *Nouvelle Vie de Jésus*, tome II, LXVIII, 118, 119.

Eh bien, ne craignons pas d'aborder la difficulté de front. Comment S. Jean l'Évangéliste parle-t-il du Précurseur ?

*
* *

Il y eut un homme, envoyé de Dieu, et qui s'appelait Jean. Celui-ci vint pour témoigner, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tout le monde crût par lui en Jésus-Christ (1). *Et voici le témoignage de Jean, quand les Juifs lui députèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites pour lui faire cette demande : qui êtes-vous ? Il le confessa et ne le nia point ; il le confessa hautement : je ne suis point le Christ... Je donne un baptême d'eau ; mais il y a quelqu'un qui s'est trouvé parmi vous, que vous ne connaissez pas. C'est lui qui doit venir après moi, qui a été fait avant moi, dont je ne suis pas digne de délier les souliers* (2).

Lecteur, ne vous semble-t-il pas que Strauss a, en quelques mots, buriné parfaitement le portrait du Précurseur, tel que Jean nous le dépeint ici ? N'est-il pas entièrement « dépouillé ? » Garde-t-il autre chose que « sa valeur de témoin ? » Est-il plus qu'un « poteau indicateur ? » Et néanmoins, sauf une parole, une seule, et qui est la cause secrète de toute cette colère, les synoptiques réduisent — style Stauss — Jean-Baptiste, autant et plus que le quatrième évangéliste, à servir de témoin à Jésus.

Nous allons le montrer immédiatement. Voici d'abord S. Marc. Comme nous ne l'avons pas encore cité, il sera utile de connaître l'opinion de Renan et de Strauss sur cet auteur. Comparé à celui de Matthieu, « l'Évangile de « Marc est bien plus ferme, plus précis, moins chargé de

(1) Jean, I, 6, 7.
(2) Jean, I, 19-27

« fables tardivement insérées. C'est celui des trois sy-
« noptiques qui est resté le plus ancien, le plus original,
« celui où sont venus s'ajouter le moins d'éléments
« postérieurs. Les détails matériels ont dans Marc une
« netteté qu'on chercherait vainement chez les autres
« évangélistes. Il est plein d'observations minutieuses,
« venant sans nul doute d'un témoin oculaire (1). » Ce jugement est de Renan. Il est facile d'apprécier le prix d'un tel témoignage, échappé à une telle plume. Mais que pense de lui l'auteur allemand? Pour lui, l'Évangile de S. Marc est « marqué au coin de la neutralité. Il « semble, dit-il, que notre second évangéliste ait pré-
« tendu tenir une sorte de juste milieu » entre les Evangiles de Luc et de Mathieu (2).

Voilà le lecteur bien renseigné. Ouvrons donc « l'Évangile de la neutralité et du juste milieu. » Plus d'une surprise nous est ménagée.

Voici, dit l'écrivain sacré, *voici le commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu!* Quel début! Mais, dès la première ligne, saint Marc appelle le Christ Fils de Dieu ! Il proclame ce dogme fondamental du christianisme, plus tôt que saint Matthieu et saint Luc, où cette profession de foi ne se trouve énoncée, chez l'un, qu'après la table généalogique, chez l'autre, que dans le cours du récit de l'Annonciation. Saint Marc se rapproche de l'aigle de Patmos, le chantre du Verbe incarné. Après avoir ainsi affirmé la filiation divine de Jésus, le deuxième Évangéliste en appelle aussitôt au témoignage des prophètes et poursuit : *Conformément à ce qui est écrit dans le prophète Isaïe* (3) *: Voici que j'envoie mon*

(1) Renan. *Vie de Jésus*. Introd. XXXIII.

(2) Strauss. *Nouvelle Vie de Jésus*, tome I, XXX, 178, 172.

(3) Le texte grec porte : *in prophetis*, ce qui est plus exact. Car la première partie des textes est de Malachie, III, 1, et la seconde seule d'Isaïe, XL, 3.

ange devant vous, qui préparera le chemin devant vous ; la voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur, faites-lui des sentiers droits. Conformément à ces prophéties, *Jean fut dans le désert baptisant et prêchant le baptême de la pénitence pour le pardon des péchés* (1).

Cette citation des prophètes n'a pas de sens, ou elle s'applique à la fois à Jésus et à Jean-Baptiste. Mais saint Marc ne l'a pas citée complètement ; il s'est borné à l'indiquer. Allons donc au texte original : la prophétie nous y apparaît avec une ampleur plus grande et une énergie double. C'est l'Éternel qui s'adresse au peuple d'Israël par la bouche de Malachie. *Voici que j'envoie mon ange, et il préparera la voie devant moi. Et aussitôt viendra à son temple le dominateur que vous cherchez* (2). Cet ange qui est envoyé, qui est-ce ? Évidemment, dans le sens de l'Évangéliste, c'est Jean-Baptiste : car, d'après lui, le Précurseur réalise et accomplit la prophétie. Quel est son office ? Marcher devant lui, préparer la voie. A qui ? Au Dominateur, qui suivra aussitôt, au Dominateur promis et ardemment désiré, au Messie.

Continuons. La seconde prophétie n'est citée également qu'en partie. La voici telle qu'elle se trouve dans Isaïe. Le prophète, au nom de Dieu, annonce une grande grâce. Elle s'est fait entendre *la voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur, rendez droits dans la solitude les sentiers de notre Dieu... Et la gloire du Seigneur se manifestera et toute chair verra en même temps que c'est la bouche du Seigneur qui a parlé.* N'est-il pas superflu de faire remarquer que la voix qui ébranle

(1) S. Marc. I, 1-3.

(2) D'après l'hébreu et le grec, il faudrait traduire au lieu de *Dominator*, comme dans la Vulgate, *Dominus ille*, ce qui a bien plus de force et signifie Dieu.

le désert est la voix de Jean-Baptiste, que sa mission est de préparer la venue du Seigneur, de rendre droits les sentiers de Dieu? Mais quel est donc le Seigneur, quel est le Dieu à qui Jean prépare le chemin? Ce ne peut être que Jésus-Christ; on ne saurait désigner un autre. Et voilà comment, dès la première ligne, saint Marc, l'Évangéliste « de la neutralité et du juste milieu », montre d'un côté Jean-Baptiste comme « poteau indicateur » et prodigue à Jésus-Christ le nom de Dominateur, de Seigneur, de Dieu. Oui, c'est un rôle glorieux que celui de servir à son peuple d'abord, à l'humanité ensuite, de « poteau indicateur » vers Dieu.

Et, divine harmonie des Évangiles! saint Luc et saint Matthieu appliquent au Précurseur la prophétie d'Isaïe; dans le quatrième évangile, Jean dit qu'elle se réalise en sa personne, qu'il est la voix qui retentit au désert: *Préparez la voie du Seigneur!* (1).

Le Précurseur s'est acquitté héroïquement de sa glorieuse mission. Nous continuons à citer saint Marc. *Il en vient un après moi*, disait-il, *plus fort que moi, et je ne suis pas digne de me prosterner devant lui et de lui délier la courroie de ses souliers. Moi, je vous ai baptisé dans l'eau, mais lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint.* Les deux autres synoptiques font tenir à Jean-Baptiste un discours presque identique. Contrairement aux observations de Strauss, se seraient-ils donc entendus avec le quatrième évangéliste « à dépouiller et vider le Baptiste? » Nous laisserons aux admirateurs de l'écrivain allemand le soin de concilier les jugements du maître avec l'harmonieuse concordance des textes évangéliques: il nous importe de peser la valeur du témoignage.

Il en vient un après moi, plus fort que moi. Et cependant Jean, grâce au seul prestige de sa sainteté, voyait

(1) Jean, I, 23.

affluer auprès de sa personne les habitants de Jérusalem et ceux des provinces, le peuple et les lettrés, les chefs des plus puissantes sectes, les représentants de l'armée, du sacerdoce et de l'administration : tous lui demandaient des préceptes de vie et recevaient le baptême de ses mains ! *Je ne suis pas digne de me prosterner à ses pieds et de lui délier la courroie de ses souliers!* Quel service plus humble et plus bas peut-on rendre? Les esclaves s'en acquittent auprès des Césars et ils ne s'en estiment pas honorés : Jean juge qu'il ne mérite pas cet honneur à l'égard de celui qui vient après lui. Et voyez comme il prend plaisir à accumuler les expressions d'humilité. Il ne dit pas seulement qu'il est indigne de lui dénouer la chaussure ; il s'écrie : *Me prosternant à ses pieds, je ne suis pas digne de délier la courroie de ses souliers!* Mais quel est donc Celui qui va venir? Plus grand qu'un roi, plus élevé que le premier des hommes. « Si Jésus-Christ « n'était qu'une créature, Jean en aurait-il parlé ainsi ? » Cette réflexion est de Bossuet (1). Et dire qu'au moment où Jean s'exprimait de la sorte, le charpentier Jésus s'apprêtait à quitter le modeste atelier de Nazareth ! Mais le Précurseur n'a pas encore terminé. *Moi je vous ai baptisé dans l'eau, lui vous baptisera par le Saint-Esprit;* comme s'il disait : je n'ai touché que vos corps par un rite extérieur ; lui vous marquera de l'empreinte du Saint-Esprit : il pénétrera jusqu'à l'âme et en effacera les souillures (2).

Saint Matthieu et saint Luc rapportent un fragment d'un autre discours de Jean. Le Précurseur parlant toujours de ce *plus fort que lui qui vient après lui*, ajoute : *Il a le van à la main; il nettoiera son aire et il amassera le blé dans le grenier ; mais pour la paille, il la brûlera dans un*

(1) *Élévations sur les mystères.* XXIe semaine, VIIe élévation.
(2) S. Thomas, Summa theologica. III p. q. 38, art. III. c. et ad 1um

feu qui ne s'éteint pas (1). Ce langage est métaphorique, mais il se laisse facilement comprendre. Le van, instrument qui sert à nettoyer le grain, figure la parole du Christ. Suivant qu'on l'écoute ou qu'on la repousse, elle fera la séparation des bons et des méchants. L'aire, c'est le monde. Le grain signifie les bons, la paille se prend pour les infidèles. Le grenier est le ciel, le feu qui ne s'éteint pas figure l'enfer. Telle est la signification de ce langage. Mais qui donc a le pouvoir de recevoir dans le ciel et de précipiter en enfer ; qui peut discerner sans erreur les bons et les impies? Nul autre que Dieu, le grand justicier, qui sonde les cœurs et les reins ! Et Jean attribue au plus fort qui vient après lui tous ces actes de souveraine justice et d'infaillible discernement ! Et encore, je ne puis me lasser d'en faire la remarque, ce plus fort que Jean, s'exerce à un art mécanique. C'est le cas de s'écrier avec le grand Bossuet : « Quelle merveille ! Un artisan encore dans la boutique, « et gagnant sa vie, est le sujet des prédications d'un « prophète, plus que prophète, et si vénéré qu'on le « prenait pour le Christ ! » Le génie de l'homme n'eût pu concevoir un tel contraste : Dieu seul avait le pouvoir de le réaliser !

Le Précurseur a donc vérifié la prophétie ; il a préparé la voie au Dominateur qui va venir, il a rendu droits les sentiers de notre Dieu. Il a réalisé la prédiction de l'ange qui a annoncé sa naissance : *Il sera grand aux yeux du Seigneur. Il fera revenir un grand nombre des enfants d'Israël au Seigneur leur Dieu, et il marchera devant lui dans l'esprit et la vertu d'Elie.* Il a justifié encore ces paroles prophétiques dont son père le salua au berceau : *Et toi, enfant, tu seras appelé le prophète du Très-Haut,*

(1) Matth. III, 12.

car tu marcheras devant le Seigneur pour lui préparer la voie.

En vérité, cette harmonie si profonde des Evangiles, cette concordance intime, me touche et m'émeut! Partout et toujours, ils représentent Jean-Baptiste comme le héraut qui précède et annonce le Roi, et Jean ne parle de lui-même que pour s'incliner devant celui qui va venir, et publier sa puissance et sa force. Oui, Strauss a dit plus vrai qu'il n'a pensé, quand il a écrit que le Précurseur n'avait que « la valeur de témoin et était un « poteau indicateur! » Il a dit vrai encore quand il nous représente Jean « vidé et dépouillé. » En effet, il était vide de lui-même, cet homme qui voyait accourir les foules et qui refusait leurs suffrages, pour les reporter tous à ce plus fort qui devait venir après lui.

Et, je le demande aussi à tout penseur de bonne foi : le Baptiste des synoptiques n'est-il pas le même que celui du quatrième Evangile ? Où se trouve la prétendue diversité ? *Il y eut un homme*, dit Jean, envoyé de Dieu, *qui vint pour rendre témoignage ;* voici, répondent les synoptiques, *la voix de celui qui crie dans le désert : préparez la voie du Seigneur. Je donne un baptême d'eau,* dit Jean dans le quatrième Evangile ; et les synoptiques rapportent plus complètement sa parole ; *moi je vous ai baptisé dans l'eau, lui vous baptisera par l'Esprit-Saint. Je ne suis pas digne de délier ses souliers*, disait le Précurseur dans l'Evangile du fils de Zébédée ; *prosterné à ses pieds, je ne suis pas digne de lui délier la courroie de ses souliers*, voilà la protestation pleine d'humilité et de grandeur, telle que nous l'a conservée celui des synoptiques, qui a écrit l'Evangile « du juste milieu ». Et maintenant qu'on me réponde : que reste-t-il debout de ce jugement de Strauss : « Les synoptiques lui ont laissé « (à Jean-Baptiste) quelque chose de personnel et d'ori-

« ginal. Dans le quatrième Evangile, il est dépouillé et « complètement vidé. »

Que reste-t-il debout? Mais je dois me hâter de retirer ce défi, car n'ai-je pas écrit plus haut qu'il y a une parole, une seule, qui appartient en propre au quatrième Evangile ? Quelle est cette parole ? Je m'empresse de satisfaire à cette question, qui est bien légitime. Saint Jean nous rapporte ce témoignage tombé des lèvres du Précurseur, parlant aux députés des prêtres : *Il s'est trouvé quelqu'un parmi vous que vous ne connaissez pas. C'est lui qui doit venir après moi, qui a été fait avant moi, dont je ne suis pas digne de délier les souliers.* Le lecteur aura remarqué déjà cette parole unique : *qui a été fait avant moi !* Le texte grec, qui est l'original, porte : *qui a été engendré avant moi.* La préexistence de Jésus à Jean, voilà ce qui froisse et irrite la susceptibilité incrédule de Strauss. Car si Jésus a été fait ou engendré avant Jean, comme d'un autre côté il est acquis à l'histoire qu'il est né après lui, n'en faut-il pas conclure à sa divinité? La préexistence du Christ par rapport à son Précurseur implique son origine divine : car, quel autre qu'un Homme-Dieu peut exister, être engendré avant son aîné? Ce raisonnement n'a pas échappé au penseur allemand, et de là ses attaques contre l'Evangéliste qui a transmis à la postérité cette affirmation, cette définition, dirai-je, de la divinité de Jésus-Christ par son saint Précurseur. Mais à rejeter le quatrième Evangile et à nier en particulier cette parole, qu'a donc gagné le rationalisme incrédule? Rien. Lecteur, combien d'autorités les synoptiques nous transmettent-ils, et qui n'impliquent pas seulement la divinité de Jésus, comme celle-ci de Jean : *Celui qui doit venir après moi a été fait avant moi ;* mais qui la proclament hautement? Et ce début expressif de

S. Marc : *Voici le commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu ;* et ces expressions des prophètes qui s'appliquent au Sauveur ou n'ont pas de sens : *le Dominateur, le Seigneur, Dieu ;* et ce pouvoir attribué par le Baptiste à celui qui est plus fort que lui, de donner le baptême dans le Saint-Esprit, d'introduire les fidèles dans le ciel et de précipiter dans le brasier éternel ceux qui ne le sont pas ; et... Mais pourquoi continuer cette énumération? Peuvent-ils voir le soleil ceux qui s'obstinent à fermer les yeux ?

*
* *

Les synoptiques nous font le narré du baptême de Jésus ; dans le quatrième Evangile, Jean-Baptiste en parle lui-même à ses disciples.

Voici le récit des synoptiques. Pour posséder une narration plus complète, nous réunissons les traits épars. *En ces jours, comme tout le peuple recevait le baptême, Jésus vint de Nazareth en Galilée, au Jourdain, près de Jean, pour être baptisé. Mais Jean s'excusait et disait : C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par vous et vous venez à moi* (1) ! *Jésus lui répondit : Faites toujours, car il convient que nous accomplissions toute justice. Et alors Jean ne résista plus et Jésus fut par lui baptisé dans le Jourdain* (2).

Quelle simplicité et quelle grandeur dans ce récit ! Qui ne comprend le saint effroi dont l'âme du Précurseur a été saisie : il s'estimait indigne de se proterner aux pieds du Sauveur, et voilà que Jésus lui-même se met au dessous de lui et veut incliner son front sous sa main. La

(1) Jean, en ce moment, connut le Sauveur par une inspiration intérieure ; ainsi qu'il le déclare lui-même (Jean I, 33), il ne le connaissait pas de vue.

(2) Matth., III, 17-17 ; Marc, I, 9-11 ; Luc, III, 21-23.

religieuse résistance de Jean est conforme à ce qu'il a dit de lui-même. Puis, quand Jésus manifeste sa volonté, Jean se soumet et remplit son office : il ne répond pas. Son cœur et son âme débordent, mais ce sont de ces sentiments que le langage humain ne sait plus exprimer. Voir à ses pieds celui qui est le Fort, le Seigneur, Dieu ; donner le baptême à celui qui baptise par l'Esprit-Saint ; être à la fois témoin et acteur d'une scène pareille ! Quelle autre ressource que le silence, qu'un silence de confusion et d'adoration, le cœur possède-t-il ?

M. Renan n'en juge pas ainsi : « Les deux jeunes maî-« tres, Jésus et Jean, luttèrent, dit-il, devant le public « de prévenances réciproques. Un tel fait surprend au « premier coup d'œil et on est porté à le révoquer « en doute. L'humilité n'a jamais été le trait des fortes « âmes juives. Il semble qu'un caractère aussi raide, « une sorte de Lamennais toujours irrité (1), devait être « fort en colère et ne souffrir ni rivalité, ni demi-adhé-« sion. Mais cette manière de concevoir les choses repose « sur une fausse conception de la personne de Jean. On « se le représente comme un vieillard ; il était au con-« traire du même âge que Jésus et très-jeune selon les « idées du temps. Certes, un vieux maître, voyant un « homme sans célébrité venir vers lui et garder à son « égard des allures d'indépendance, se fût révolté ; on « n'a guère d'exemple d'un chef d'école accueillant avec « empressement celui qui va lui succéder. Mais la jeu-« nesse est capable de toutes les abnégations, et il est « permis d'admettre que Jean, ayant reconnu dans Jésus « un esprit analogue au sien, l'accepta sans arrière-« pensée (2). » Nous y sommes. La citation est longue,

(1) On se demande ce que Lamennais a de commun avec le Précurseur.

(2) *Vie de Jésus*. VI. 76-77.

c'est un spécimen du genre de discussion spéciale à Renan, — mais quelle précieuse découverte nous avons faite ! Si Jean a proclamé la supériorité de Jésus, s'il s'est défendu, dans l'humilité et la sincérité de son âme, de lui administrer le baptême ; s'il n'a pas cessé depuis de l'élever de toute manière dans l'esprit de ses disciples; c'est... qu'il était jeune. « La jeunesse est capable de « toutes les abnégations, ou du moins il est permis de « le penser. » Et voilà de quelles raisons se paie la prétendue science moderne, la science sans Dieu !

Reprenons le texte évangélique. *Quand Jésus fut baptisé, il sortit aussitôt de l'eau. Et voici, pendant qu'il était en prière, que les cieux s'ouvrirent à ses yeux et il vit l'Esprit de Dieu, sous une forme corporelle, comme une colombe* (1), *descendre vers lui et reposer sur lui. Et une voix se fit entendre du ciel : Celui-ci est mon Fils bien-aimé* (2), *en qui je me suis complu* (3).

En vérité, si en présence d'un tel témoignage on refuse de reconnaître la filiation divine de Jésus, quand l'admettra-t-on ? Il y a ici accord complet, parfait entre les trois synoptiques ; tous les trois nous montrent le ciel qui s'ouvre : tous les trois nous représentent l'Esprit-Saint qui descend sur Jésus ; tous les trois nous redisent la parole du Père Eternel, déclarant Jésus son Fils bien-aimé. Et puis quelle sobriété, quelle simplicité au milieu de tant d'éclat ! Il n'y a aucune amplification. Et ce-

(1) Cette colombe fut-elle vivante ? Il est permis d'être d'un avis contraire, mais S. Thomas (III p., q. 39, art. VII) l'affirme positivement : Quia Spiritus sanctus dicitur *Spiritus veritatis* ideo veram columbam formavit, in qua appareret, licet non assumeret ipsam in unitatem personæ.

(2) D'après S. Luc et S. Marc la voix céleste a dit : *Tu es filius meus dilectus*. Les deux versions se concilient. S'adressant à Jésus, le Père céleste lui a dit : *Tu es filius meus* ; s'adressant à la foule et désignant Jésus : *Hic est filius meus.*

(3) Matth. III, 13-17 ; Marc, I, q. 11 ; Luc, III, 21-27.

pendant le sujet s'y prêtait admirablement. A cette voix du ciel qui retentit comme un tonnerre, à cette clarté brillante qui entoure le Sauveur d'une auréole, pourquoi ne pas ajouter le spectacle de Jean, suivi de la foule, se jetant aux pieds du Fils de Dieu et le proclamant le Messie ? Au lieu de cela, ils ajoutent immédiatement, comme pour détruire l'effet produit par cette scène grandiose : *Et Jésus fut conduit dans le désert par le Saint-Esprit pour y être tenté par le démon* (1). Et ils n'hésitent pas, ni S. Matthieu, ni S. Marc, ni S. Luc, à nous dépeindre le Christ, le Fils de Dieu, aux prises avec le démon, seul avec lui dans la solitude. Ah ! c'est la vérité qui guide leur plume !

Mais, nous le répétons, en présence de ce témoignage qui l'emporte sur celui du Précurseur, autant que le ciel l'emporte sur la terre, comment ne pas s'agenouiller et dire : Oui, Jésus est le Fils du Très-Haut, Jésus est le Fils de Dieu. L'univers a cru à l'attestation céleste, et d'une extrémité du monde à l'autre, à travers les montagnes et à travers l'océan, cette profession de foi part de la poitrine du peuple chrétien : *Je crois en Dieu le Père tout-puissant et en son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

(1) Matth. III, 1 ; Marc, I, 12 ; Luc, IV, 1. — Il n'entre pas dans notre plan de traiter la Tentation du Sauveur. Une observation nous paraît nécessaire cependant. S. Jean ne parle pas de la Tentation au désert ; Strauss et M. Peyrat partent de là pour en établir l'impossibilité. Voici le raisonnement de ce dernier : « *Le lendemain* de son baptême, dit le « quatrième Évangile, Jésus s'en alla en Galilée. Les synoptiques, au « contraire, déclarent en termes formels que Jésus, aussitôt après son « baptême, se retira dans le désert, qu'il y passa quarante jours... » (Histoire élémentaire et critique, chap. II, 145). Or voici le texte de S. Jean auquel Peyrat fait allusion : *Hæc in Bethania facta sunt, trans Jordanem, ubi erat Joannes baptisans.* (I, 28) *Altera die...* Or, il s'agit de la députation des Pharisiens qui est venue trouver Jean au delà du Jourdain où il baptisait tous ceux qui venaient à lui. Il n'est pas du tout question du baptême de Jésus. Et Peyrat n'hésite pas à écrire : « Le lendemain de son baptême, Jésus s'en alla en Galilée. » Est-ce de l'ignorance, est-ce de la mauvaise foi ?

Et le baptême que Jésus a voulu recevoir, qu'il a ennobli et élevé à la hauteur d'un sacrement ; le baptême, début de la vie chrétienne, a régénéré le monde. On en doute ? Voici un roi barbare, vainqueur dans une bataille importante, où il a invoqué le Dieu de son épouse. Il abaisse son front superbe sous la main d'un évêque, qui répand sur lui les eaux du baptême et lui dit : Fier sicambre, brûle ce que tu as adoré ; adore ce que tu as brûlé ; et Clovis — car c'était lui — se relève héros. Le roi barbare était devenu le père du premier des peuples. Il avait cru au Dieu de Clotilde, au Seigneur Jésus ; il avait cru à la vertu secrète des eaux sanctifiées par le contact du corps saint de Jésus, et il a salué avec bonheur sa participation à la filiation divine apportée par le baptême. Un nouvel esprit a animé son âme et l'âme de son peuple !... Et le baptême de Jésus-Christ ne serait qu'un mensonge ; et le baptême chrétien ne serait qu'une simagrée, et de cette simagrée, greffée sur une imposture, la France, que dis-je, le monde chrétien serait sorti !

De nos jours, il y en a beaucoup qui ne croient plus à la divine histoire du baptême de Jésus, ni à la nécessité sociale et civilisatrice des sacrements ; mais où s'arrête le scepticisme des hommes? Plusieurs, comme M. Réville, ne voient dans le baptême du Sauveur « qu'une crise « intérieure dans laquelle un éclair d'en haut illumi- « nant son âme le révéla complètement lui-même à « lui-même (1); » ils ne se donnent pas la peine d'établir un examen sérieux et de se demander : mais enfin l'Évangile du Fils de Dieu n'est-il donc que légendaire ou mythique? Non, beaucoup ne se posent pas même la question, car ils disent, comme M. Réville à l'inauguration d'un cours de religion comparée au collège de

(1) Albert Réville, *Histoire du dogme de la Divinité de Jésus-Christ*. Paris, librairie Baillière, 1876, pages 25, 26.

France : « Pour le savant, la question du surnaturel ne se « pose même pas. Il n'affirme pas. Il ne nie pas. Il l'i- « gnore !... » Et, ajouterons-nous, il la veut ignorer de parti pris, et il ne craint pas de reconduire la société à la barbarie, barbarie d'autant plus fertile en ruines qu'elle aura un vernis de civilisation matérielle. Le baptême de Jésus avait sauvé la société du naufrage ; la négation, et ce qui est pis, la volontaire ignorance du baptême, la précipitera infailliblement dans l'abîme.

*
* *

Mais nous n'avons pas épuisé la matière. Le docteur Strauss formule contre la réalité du baptême de Jésus une objection puisée dans les synoptiques, et sans détour, nous avouons qu'elle présente un aspect spécieux. L'on sait que quelque temps après le baptême du Sauveur, Jean fut jeté en prison : l'historien juif Josèphe affirme le fait de la captivité du saint Précurseur, mais lui assigne un but politique. « Hérode, dit-il, craignant que « Jean-Baptiste, par son influence, excitât quelque sédi- « tion dans le peuple, prêt à entreprendre ce qu'il lui « ordonnerait, crut devoir prévenir le mal. Il le fit arrê- « ter et enfermer dans la forteresse de Machéra (1). » Les Évangélistes nous donnent une autre raison encore de l'emprisonnement du prophète. *Hérode*, c'est saint Marc qui le rapporte, *Hérode envoya prendre Jean et le mit aux fers dans la prison, à cause d'Hérodias, femme de Philippe, son frère, qu'il avait épousée. Car Jean disait à Hérode : Il ne vous est pas permis d'avoir la femme de votre frère.* Cependant, dans sa prison même, Jean conservait de l'autorité : il n'était pas complètement séquestré, ses disciples pouvaient le voir ; *même*, ajoute saint Marc, *Hérode suivait son conseil en beaucoup de*

(1) Josèphe. *Antiq. Judaïc.*, l. XVIII, c. VII.

choses et l'écoutait volontiers (1). Renan convient de cela. « Ce qu'il y a de certain, dit-il, c'est que la détention se « prolongea et que Jean conserva du fond de sa prison « une action étendue. Il correspondait avec ses disci- « ples (2). »

Or, un jour, alors que Jésus entouré de ses apôtres et suivi d'une foule innombrable, avait commencé la prédication de l'Évangile et remuait tout Israël par sa parole puissante et l'éclat de ses prodiges, le Précurseur députa vers lui deux de ses disciples pour lui demander : *Êtes-vous celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? Jésus leur répondit : Allez, rapportez à Jean ce que vous avez entendu et ce que vous avez vu. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent, l'Évangile est prêché aux pauvres, et heureux celui qui ne se scandalise pas à cause de moi* (3). Nous n'avons pas, pour le moment, à nous occuper des titres que Jésus-Christ donne à sa mission divine : nous en ferons ressortir la puissance dans notre quatrième étude ; ce qui nous presse, c'est de découvrir la raison de l'ambassade de Jean prisonnier vers Jésus et la signification du message : *Êtes-vous celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?*

Strauss n'hésite pas : son raisonnement est serré. « Le « bruit retentissant des miracles de Jésus-Christ devait « franchir les murs de la prison où il (Jean) était retenu, « et il dut se demander si le thaumaturge tant célébré « était bien celui dont il avait eu la mission d'annoncer « la venue. Mais si, lors du baptême, il avait vu l'Esprit- « Saint descendre sur Jésus sous la forme d'une colombe « et s'il avait entendu la voix céleste proclamer Jésus fils

(1) Marc VI, 19-20.
(2) *Vie de Jésus*, VI, 81.
(3) Matth. XI, 2-6.

« de Dieu, il devait savoir que celui qu'il avait annoncé « était Jésus et nul autre, et si, depuis, il avait entendu « parler des prodiges du Messie, c'était un motif de cer- « titude de plus. Après cela, faire demander à Jésus s'il « est bien celui qui doit venir, ou si l'on ne doit pas en « attendre un autre, c'est, de la part de Jean, une con- « tradiction qui ne s'explique que par deux hypothèses : « ou bien Jean avait eu dans l'intervalle des doutes sur « la signification du miracle, ou bien ce miracle n'avait « pas eu lieu (1). »

A ce dilemme, nous répondons en niant la double alternative : Jean n'a pas douté dans l'intervalle sur la signification du miracle du baptême, et ce miracle a eu lieu réellement. Le croirait-on ? c'est le quatrième Évangile qui nous met en mesure de répondre d'une manière aussi catégorique : sans lui nous eussions été réduits aux conjectures. Nous apprenons donc du disciple bien-aimé, qu'après son baptême et avant l'emprisonnement de Jean, Jésus s'arrêta quelque temps aux bords du Jourdain (2); il y eut quelques disciples qui se mirent à baptiser comme Jean. « Le Jourdain, écrit M. Renan, se couvrit ainsi de « baptistes dont les discours avaient plus ou moins de « succès. L'élève (Jésus) égala bientôt le maître, et son « baptême fut fort recherché. Il y eut, à ce sujet, quelque « jalousie entre les disciples : les élèves de Jean vinrent « se plaindre à lui des succès croissants du jeune Gali- « léen, dont le baptême allait bientôt, selon eux, sup- « planter le sien. Mais les deux maîtres restèrent supé- « rieurs à ces petitesses (3). » Quel témoignage Renan est forcé de rendre à la vérité et quelle réponse péremptoire il inflige à Strauss : « les deux maîtres restèrent su- « périeurs à ces petitesses. »

(1) *Nouvelle Vie de Jésus*, tome II, XVIII, 111-112.
(2) Jean, III, 22-29.
(3) *Vie de Jésus*, VI, 78.

Mais lisons l'Évangéliste lui-même : *Il y eut une dispute entre les disciples de Jean et les Juifs. Et ils vinrent à Jean et lui dirent : Maître, celui qui était avec vous au-delà du Jourdain, et à qui vous avez rendu témoignage, voilà qu'il baptise et tout le monde va à lui. Jean répondit : Personne ne peut s'attribuer que ce qui lui a été donné du ciel. Vous me rendez témoignage vous-mêmes que j'ai dit : Je ne suis pas le Christ, mais je suis envoyé devant lui* (1).

Comme le Précurseur se soutient jusqu'au bout! Quelle vertu et quelle abnégation ! Mais combien est naturelle aussi la conduite des disciples de Jean : souvent les élèves sont plus jaloux du prestige et de la gloire du maître que le maître lui-même : en lui, c'est eux qu'ils recherchent. La réponse de Jean n'aura pas désabusé entièrement ses trop soucieux disciples ; et après qu'ils auront vu la Galilée d'abord, la Judée ensuite, ébranlées par la prédication et les miracles de Jésus, il sera resté dans leurs cœurs des traces de l'ancienne jalousie. Ils en auront fait part à Jean dans sa prison. Pour les guérir de leur aveuglement et les amener aux pieds du Sauveur, Jean en dépêche deux vers lui pour lui demander : *Êtes-vous celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?* Il aura voulu, par le témoignage de leurs yeux et de leurs oreilles, convaincre ses disciples de l'accomplissement des antiques promesses. Ainsi, ce n'est pas le doute qui inspire à Jean le dessein d'envoyer une ambassade à Jésus, c'est le besoin de lui préparer la voie jusqu'à la fin.

O harmonie des Évangiles ! Si le fils de Zébédée n'avait pas conservé à la postérité la mémoire de mesquines disputes entre les disciples de Jean et ceux de Jésus, nous eussions été réduits aux conjectures : pour

(1) Jean, III, 25-28.

quiconque connaît le cœur humain et la persistance de la plus opiniâtre des passions, notre réponse atteint le degré de la certitude (1).

Et maintenant, ô Jean, je vous salue, ô vous le plus grand de ceux qui sont nés de la femme; glorieux précurseur du Christ, jusque dans la prison vous avez été fidèle à votre rôle sublime de « poteau indicateur » du Sauveur du monde. Vous vous êtes effacé et dépouillé devant Jésus; Jésus vous a glorifié au-dessus de tous ! Au départ des disciples que la foi et l'amour en Jésus vous avaient fait députer vers lui, le Fils de Dieu vous a déclaré *prophète et plus que prophète*, vous vengeant ainsi des attaques qui ne vous ont atteint que pour aller jus-

(1) A l'aide du quatrième Evangile, nous venons de répondre à une objection de Strauss. De ce même Evangile M. Peyrat conclut à la fausseté des synoptiques et en particulier de ce que S. Luc nous a appris de la visitation de Marie chez sa cousine Elisabeth. Voir notre première étude.) L'auteur de l'*Histoire élémentaire et critique* cite cet aveu de Jean-Baptiste : *Moi, je ne le connaissais pas, mais je suis venu donner un baptême d'eau, afin qu'on le connût dans Israël.* (Jean I, 33). Là-dessus M. Peyrat raisonne comme suit : « Ce passage du quatrième Evan-« gile contredit formellement ce que le troisième raconte de la con-« ception miraculeuse de Marie et de son séjour chez Elisabeth. Au « dire de Luc, lorsque Marie entra chez Elisabeth, sa cousine, Jean, « reconnaissant le Messie, tressaillit dans le sein de sa mère. A-t-il « oublié, en venant au monde, le miracle, qu'il a connu avant de « naître ? On ne saurait admettre que sa mère ne l'en ait pas informé. « Supposons cependant ce silence impossible, admettons qu'Elisabeth « n'ait rien dit à son fils du rôle qu'il était appelé à remplir. Si Jean « était le cousin de Jésus, il n'a pu passer trente ans sans le voir, sans « en entendre parler, et alors il n'a pas pu dire, comme l'affirme le « quatrième évangéliste qu'il ne le connaissait pas. » (Ouvrage cité, livre troisième, III, 141-142). Combien cette objection est sérieuse ! On peut supposer que Jean-Baptiste n'a pas oublié en naissant le miracle de la visitation, mais ce miracle ne l'étendons pas au-delà de ses limites. Jean, dans le sein de sa mère, n'a pas vu Jésus, enfermé également dans les entrailles maternelles. Ainsi que S. Luc nous l'apprend, Jean, depuis son enfance, *demeura dans le désert jusqu'au jour de son apparition dans Israël.* (Luc, III, 80.) Donc l'objection croule et l'on comprend parfaitement comment le Précurseur ait pu dire : *Je ne le connaissais pas.*

qu'à lui! Tombez, victime des rancunes d'une femme ; tombez, martyr de la sainteté du mariage : le Christ vous a élevé au-dessus de tous, et les contempteurs de Celui que vous avez annoncé doivent, en dépit de leur haine, s'incliner devant vous. « Géant des origines chrétiennes, « s'écrie l'un d'eux, ce mangeur de sauterelles et de miel « sauvage, cet âpre redresseur des torts fut l'absinthe « qui prépara les lèvres à la douceur du royaume de « Dieu. Le décollé d'Hérodiade ouvrit l'ère des martyrs « chrétiens; il fut le premier témoin de la conscience « nouvelle. Les mondains, qui reconnurent en lui leur « véritable ennemi, ne purent permettre qu'il vécût; « son cadavre mutilé, étendu sur le seuil du christianis- « me, trace la voie sanglante où tant d'autres devaient « passer après lui (1). »

F. A.-M. PORTMANS,
Des Frères-Prêcheurs.

(1) Renan, *Vie de Jésus*, XII, 145.

SOUVENIRS

DU

CIMETIÈRE DE SAINT CALLISTE

SUR LA VOIE APPIENNE.

—

2e article.

—

La crypte principale du cimetière de Calliste, le *sepolcreto papale* comme dit M. de Rossi, servit de sépulture à tous les Souverains-Pontifes qui, à partir de S. Pontien jusqu'à S. Caïus, se succédèrent sur la chaire de S. Pierre. Il n'y eut d'exception, pendant toute cette période que pour S. Corneille, mort en 252, et enterré non loin de là dans les cryptes de Lucine. D'après M. de Rossi, nous tâcherons de donner le motif de cette singularité. Vers la fin du IIIe siècle, la persécution devint si violente, que l'on fut obligé de déguiser soigneusement l'entrée du cimetière de Calliste, et même de remplir de terre une grande partie de ses corridors et de ses chambres, afin de préserver de la profanation les précieuses dépouilles qui y étaient déposées. Aussi les papes S. Marcellin et S. Marcel durent-ils, après leur martyre, être enterrés bien loin de là sur la voie Salaria, dans la crypte qu'aux premiers jours du christianisme, avait fait construire Priscille la noble épouse du sénateur Pudens. S. Eusèbe fut le premier Pontife qui pût entre-

(1) Elle mesure 150 pieds de longueur *(in fronte)* et 25 pieds de largeur *(in agro)*.

voir des jours un peu plus calmes. Mais cette tranquillité ne fut qu'éphémère, comme nous l'apprend son épitaphe que nous allons décrire. S'il n'eut pas la gloire de périr sous le glaive, il souffrit cependant le martyre, et mourut, loin de sa chère Rome, sur les rivages de la Sicile.

Littore Trinacrio, mundum vitamque reliquit.

Les églises apostoliques tenaient à grand honneur de conserver les tombeaux de tous leurs évêques sans exception. Cette possession non interrompue leur était précieuse à plus d'un titre, parce que c'était le moyen d'établir leur généalogie, et c'était un argument très fort dont elles se servaient pour prouver leur autorité. Aussi lorsque le corps d'un Pontife décédé au loin, était rapporté dans sa ville épiscopale, on lui réservait des honneurs exceptionnels. Il en fut ainsi pour S. Eusèbe, et quand sa dépouille mortelle fut ramenée à Rome, on crut lui décerner un hommage spécial en le déposant à part dans un cubiculum distinct, peu éloigné cependant de la grande crypte papale.

S. Damase, qui avait orné avec tant de splendeur les tombes de ses prédécesseurs réunis non loin de là, ne pouvait pas oublier S. Eusèbe. Un lucernaire apporta quelques rayons de lumière aux pèlerins qui venaient visiter ce sépulcre, et un escalier construit par le même pontife facilita la descente des pieux voyageurs. Les parois de cette crypte furent ornées de peintures, maintenant entièrement disparues, et de mosaïques dont il ne reste que quelques vestiges.

Ce qui intéresse aujourd'hui particulièrement le visiteur, c'est une énorme pierre posée sur deux pivots, afin de pouvoir montrer ses deux faces toutes les deux revêtues d'inscriptions. Voici l'explication de ce monu-

ment. Damase avait placé aussi sur le tombeau d'Eusèbe, une de ses inscriptions non moins admirables par le génie du poète, que par l'œuvre du sculpteur. Mais un siècle plus tard, les Goths sont venus attaquer la ville des Césars, et la punir du crime qu'elle avait commis, en s'enivrant du sang des martyrs de Jésus. Sous la conduite d'Alaric, ils sont entrés par la porte Salara ; mais en 537 sous la conduite de Vitigès, ils ont campé dans les alentours de la voie Appienne, ils ont pénétré dans les cimetières chrétiens, et, comme le dit une inscription du pape Vigile, ils ont fait tout d'abord la guerre aux saints.

Dum peritura Getæ posuissent castra per urbem,
Moverunt sanctis bella nefanda prius.

Ils ont brisé en mille morceaux l'épitaphe primitive placée par les soins de S. Damase, et à peine a-t-on pu retrouver quelques débris de cette inscription originale. Mais l'invasion étant passée, on a cherché à en réparer les désastres. Pour cela on est allé prendre non loin de là, aux thermes de Caracalla, une inscription en l'honneur d'Antonin, un des plus beaux spécimens du caractère épigraphique de cette époque, et sur le revers de cette dalle on a rétabli l'inscription damasienne. Mais le copiste fut doublement maladroit. D'abord, il essaya de reproduire l'admirable forme des lettres qui fait reconnaître à première vue, à l'œil le moins exercé, le caractère spécial justement appelé *damasien* ; mais il a été bien loin d'en retracer l'élégance et la majesté. Même au point de vue de l'orthographe, son inexpérience se trahit presque à toutes les lignes. Ainsi il a mis : *Sum* pour *sua*, *exemplo* au lieu de *ex templo*, *omino* pour *domino*, *tinacrio* pour *trinacrio*.

Cependant cette inscription reste infiniment précieuse,

car son texte contient sous une forme élégante et poétique, l'histoire du christianisme dans les années qui précédèrent immédiatement l'entrée de Constantin à Rome, et la bataille du pont Milvius. Si la fureur de la persécution sanglante était un peu diminuée, l'Église avait d'autres combats à soutenir. Dans son sein même, elle trouvait des enfants rebelles qui lui déniaient le plus sublime de ses pouvoirs, celui de pardonner à tous les repentirs. De là des luttes, des discussions, peut-être même des batailles.

Heraclius vetuit lapsos peccata dolere,
Eusebius miseros docuit sua crimina flere.
Scinditur in partes populus gliscente furore
Seditio, cædes, bellum, discordia, lites.

Que fit alors le tyran Maxence qui présidait à cette époque aux destinées de Rome. Digne prédécesseur des libéraux de notre siècle, qui veulent tenir la balance égale entre l'erreur et la vérité, il expulsa de Rome les chefs des deux partis, le pape Eusèbe comme l'hérésiarque Héraclius. Que devint ce dernier? L'histoire ne nous le dit pas; mais Eusèbe partit pour la Sicile, où il termina sa vie, se soumettant au décret du persécuteur, mais interjetant appel à un tribunal suprême qui devait venger la justice de sa cause.

Pertulit exilium, Domino sub judice lætus.

La grande âme de Damase se révèle toute entière dans cette dernière parole. Il est impossible, en effet, d'exprimer plus noblement le sentiment de ces Pontifes romains, toujours vaincus, mais toujours triomphants parce que pour eux, au-dessus des vicissitudes et des injustices de la terre, il y a la protection et la justice du Dieu

qui ne passe point, et qui est patient parce qu'il est éternel (1).

Le sculpteur novice qui a copié l'œuvre de S. Damase, a eu soin de reproduire aussi une série de lettres placées les unes sur les autres, qui nous ont fait connaître d'une manière certaine le nom de l'artiste qui gravait sur le marbre les belles inscriptions du Pontife-poète. Un vieux manuscrit du Vatican avait déjà fait soupçonner ce nom ; une inscription brisée, maintenant déposée au Latran, avait confirmé cette opinion ; mais ici, il n'y a plus de doute; on lit ces mots : FURIVS DIONYSIUS FILOCALUS SCRIBSIT DAMASIS PAPÆ CVLTOR ATQUE AMATOT.

On le voit, le copiste s'est encore rendu coupable de quelques fautes d'orthographe ; il faut lui savoir gré cependant de ce qu'il nous a conservé le nom de l'artiste dont il défigurait l'œuvre, mais dont le souvenir restera attaché à celui du Pape, qu'il servait, qu'il honorait et qu'il aimait si bien.

Le théologien remarquera dans cette inscription le mot *lapsos* par lequel on désignait ceux qui avaient apostasié pendant la persécution et auxquels les priscillianistes et les novatiens refusaient le pardon. Mais si Héraclius et les siens suivaient cette doctrine impitoyable, Eusèbe, le chef

(1) Voici le texte complet de cette inscription, telle qu'elle avait été composée par S. Damase :

DAMASUS EPISCOPUS FECIT
Heraclius voluit labsos peccata delere
Eusebius miseros docuit sua crimina flere
Scinditur in partes populus gliscente furore
Seditio, cædes, bellum, discordia, lites :
Ex templo pariter pulsi feritate tyranni
Integra cum rector servaret fœdera pacis
Pertulit exilium, Domino sub judice lætus
Littore Trinacrio mundum vitamque reliquit.
EUSEBIO EPISCOPO ET MARTYRI.

de l'Eglise romaine, celui qui est appelé ici comme ailleurs déjà, le *Rector* par excellence, conservait intacte la doctrine de la miséricorde que le Christ avait apportée sur la terre; il enseignait aux coupables les voies du repentir et du pardon. Le mot *flere* fait aussi allusion à l'un des degrés de la pénitence publique en usage à ce temps-là, où les pénitents *flentes*, prosternés à la porte du temple, aspiraient à passer au rang des *consistentes*, et à recevoir enfin l'absolution qui leur permettait de reprendre leur place primitive parmi ceux qui étaient restés fidèles.

*
* *

La pierre qui porte l'inscription damasienne est aujourd'hui, avons-nous dit, posée sur un pivot, afin que le voyageur puisse en examiner les deux faces. Elle appartient, en effet, à la classe de ces monuments lapidaires que la science archéologique appelle *opistographes*. Car, lorsque le copiste inhabile, dont nous avons parlé, voulut reconstituer l'œuvre brisée de Dionysius Filocalus, il alla prendre parmi les ruines des thermes de Caracalla, une grande plaque de marbre, sur le revers de laquelle il inscrivit son œuvre, en l'adaptant aux dimensions de l'arcosolium de S. Eusèbe, mais sans se donner la peine d'effacer ce qui avait été écrit primitivement à la gloire d'un des souverains de la Rome païenne. Voici le texte de cette inscription, qui porte tous les caractères épigraphiques de l'époque antonine :

MAGNO. ET. INVICTO. IMP. CAES. M. AVRELLIO. ANTONINO. PIO. FEL. AVG. PARTHIC. MAXIM. BRIT. MAX. GERM. PONT. MAX. TRIB. POT. XVII. IMP. III. COS. IIII. P.P. PROCOS. M. ASINIVS. SABINIANVS. V. C. OB. INSIGNEM. INDVLGENTIAM. BENEFICIAQVE. EIVS. ERGA. SE...

Lorsque M. Asinius Sabinianus dédiait ce monument à l'empereur Marc Aurèle, et qu'en énumérant ses

titres de gloire, il l'appelait *Grand Germanique* et *Grand Pontife*, certes il ne pensait pas que ce même monument serait un jour renversé par les fils des Germains, contenus alors par l'épée impériale, et servirait plus tard à la glorification d'un Pontife de ces chrétiens alors si grandement méprisés et si violemment persécutés.

*
* *

En continuant sa route, après avoir visité la crypte de S. Eusèbe, nous engageons le pèlerin à s'arrêter à quelques pas de là, et à s'incliner pieusement devant un petit loculus, encore intact, placé à l'angle d'un corridor. Ils sont rares, en effet, dans cette région cimétériale, les sépulcres qui n'ont pas été violés par la main des hommes ou par celle des siècles. Quel était-il, l'enfant-martyr qui, semblable aux saints Innocents de Bethléem, a attesté, par l'effusion de son sang, la divinité de l'Enfant-Dieu, et que des mains pieuses ont déposé ici, en scellant à côté de sa dépouille mortelle la fiole de sang, indice de son martyre. Les anges seuls savent son nom et son histoire. Eux seuls pourraient nous dire comment il fut arraché aux bras de sa mère par la main des bourreaux, et comment il échangea le doux berceau de ses premiers jours contre ce dur cercueil creusé dans le tuf des catacombes. Mais que nous importe son nom? Nous savons qu'il règne parmi les anges, qu'il jouit du bonheur réservé aux élus qui suivent l'Agneau sans tache dans les splendeurs du paradis, et que son intercession peut être puissante en faveur de ceux qui l'invoquent et qui s'inclinent devant sa tombe si longtemps ignorée. Lorsque cette sépulture fut découverte en 1856, il restait encore des traces de sang très visibles aux parois de l'ampoule de verre qui désignait le petit martyr. Mais, depuis lors, disait le gardien des catacombes, il est venu tant de prêtres, tant d'évêques, tant de pèlerins,

qui ont voulu toucher ces traces ensanglantées, qu'elles ont complètement disparu. C'est regrettable, sans doute, mais comme il est beau de voir ces pontifes, ces prêtres, venir vénérer la tombe d'un enfant inconnu, et chercher à acquérir, par le contact de ce sang desséché, le courage et la foi des martyrs.

*
* *

En quittant la crypte de S. Eusèbe, et en continuant à marcher dans le même corridor, on pénètre ici dans une autre *area*, c'est-à-dire dans un terrain séparé en quelque manière du premier, et destiné par une désignation ultérieure pour l'usage des sépultures chrétiennes. L'étude attentive de ces sombres demeures a fait voir que cette partie du grand cimetière de Calliste n'avait pas été, comme les précédentes, isolée tout d'abord et réunie ensuite aux quartiers voisins de cette cité des morts, mais qu'elle avait été construite comme un agrandissement de la nécropole primitive devenue insuffisante. Ces cryptes plus récentes, formées par la réunion de quatre *area* adjacentes, sont indiquées par les vieux itinéraires sous le nom de *Cœmeterium Soteris* ou *Soteridis*.

L'histoire de l'Église nous a conservé le souvenir de cette vierge célèbre par sa piété et son martyre, et dont le nom a été rendu plus illustre encore par d'autres personnages de sa famille. M. de Rossi a travaillé à résoudre par l'étude des monuments lapidaires deux problèmes posés par la science hagiologique, en cherchant à déterminer si sainte Sotère était véritablement la tante ou simplement la parente de saint Ambroise et de sainte Marcelline, et si elle appartenait, elle aussi, à la noble race des Aurelius, dont le grand évêque de Milan avait le droit de porter le nom. Le savant archéologue n'a pu arriver à des conclusions certaines. Qu'il nous suffise de savoir que cette glorieuse vierge appartenait aux plus

hauts rangs de l'aristocratie romaine, et qu'avant de mourir sous le glaive de Dioclétien, elle avait, à l'exemple de Cécile sa devancière, préparé dans le sol romain une demeure funèbre pour elle et pour ses frères dans la foi.

Comme nous l'avons dit, la partie de la nécropole callistienne dans laquelle nous pénétrons a été faite pour donner un nouveau développement aux cryptes voisines. Cette indication suffit pour déterminer l'époque de sa construction. L'hypogée où repose saint Eusèbe ayant été creusé vers le milieu du IIIe siècle, il faudra donc assigner aux souterrains qui portent le nom de sainte Sotère, la date des dernières années de ce même siècle. D'autres preuves viendront confirmer cette assertion.

Au bout de quelques pas, l'ambulacre que suit le visiteur est éclairé par un gigantesque lucernaire, comme il ne s'en trouve peut-être pas d'aussi grand dans toutes les catacombes. Cette ouverture éclaire en même temps trois salles situées à droite et à gauche du corridor, et désignées dans le plan de la *Roma Sotteranea*, par les numéros 3, 4 et 5 de l'*area VII*.

En pénétrant dans le cubiculum de droite, le regard du visiteur est attiré par une plaque de marbre, de forme étrange ; c'est le reste d'une *transenna* ou grille servant primitivement à clore l'ouverture d'un arcosolium.

Sur une tablette centrale se trouve une inscription funéraire très curieuse, qui nous fournit de précieux enseignements. Il y est parlé d'abord de la construction du lucernaire, et de deux des chambres qu'il sert à éclairer, et ce travail, dit-elle, a été fait par le diacre Severus, mais par l'ordre de Marcellin *son pape*.

Cubiculum duplex cum arcisoliis et luminare,
Jussu PP. (papæ) sui Marcellini diaconus iste Severus
Fecit.

Severus ajoute qu'en même temps il a préparé à soi-

même et aux siens une demeure tranquille : *Mansionem in pace quietam*, dans laquelle il conservera pendant longtemps ses membres calmés par un doux sommeil, pour qu'ils soient présentés à leur créateur et à leur juge.

Quo membra dulcia somno,
Per longum tempus factori et judici servet.

Mais cette demeure sépulcrale est déjà occupée. Le corps de la vierge Severa, douce pendant sa vie à ses parents et à ses serviteurs,

Severa dulcis parentibus et famulisque

est enterré là, jusqu'à ce qu'il en sorte pour la résurrection.

Hic est sepultum, donec resurgat ab ipso.

Qu'on remarque ici, employée pour la première fois peut-être, cette formule si commune depuis lors : *Hic est sepultum* : ici repose ; et comme on voit affirmée avec une incomparable énergie la foi à la résurrection, au jugement et à la vie future. La latinité est loin d'être irréprochable ; les lois de la prosodie sont violées plus d'une fois ; la calligraphie est très défectueuse, mais comme il est beau de voir ce ministre des saints autels, échappé au glaive des persécutions, écrivant sur un marbre brisé, l'épitaphe de cette enfant de dix ans qui lui était chère, sa fille peut-être (1), et inscrivant auprès de ce cercueil le cri de son espérance ; car, dit-il en terminant :

Quamque iterum doms (dominus) Spiritali gloria reddet (2).

(1) Il est certain qu'à cette époque, la loi de la continence était observée par les ministres sacrés, mais Severus avait pu être marié avant son ordination.

(2) Voici le texte complet de cette inscription qui se trouve repro-

Revenons pour un moment aux premières lignes de cette inscription. Elles nous parlent de la construction du lucernaire et de deux des chambres qu'il éclaire. Elles nous apprennent que ces travaux furent faits par l'ordre du Pape Marcellin, et par là même elles nous en donnent la date. Saint Marcellin fut pape, en effet, de 296 à 304. En 303, la persécution de Dioclétien était dans toute sa fureur, et les cimetières furent confisqués. Le lucernaire et les cryptes voisines ont donc été construits antérieurement à cette date, soit pendant une période de paix qui précèda l'avènement de Dioclétien au trône, et dont parle l'historien Eusèbe (*Hist. eccl.* VIII, 1), soit dans un moment de calme entre les deux périodes de la persécution dioclétienne ; celle où fut martyrisé saint Sébastien, et celle qui fut le dernier et sanglant assaut livré par l'enfer à la cité du Christ.

Les mots : *Jussu papæ sui Marcellini*, ont aussi une grande importance, surtout si on les rapproche du texte des *Philosophumena* que nous avons déjà cité. Ils nous attestent la continuation de cette administration pontifi-

duite au tome IIIe de la *Roma Sotterranea*, comme à la fin de la savante préface des *Inscriptiones Christianæ* de M. de Rossi :

Cubiculum duplex cum arcisoliis et luminare,
Jussu PP. sui Marcellini diaconus iste
Severus fecit mansionem in pace quietam,
Sibi suisque memor quo membra dulcia somno
Per longum tempus factori et judici servet ;
Severa dulcis parentibus et famulisque
Reddidit VIII *febrarias virgo Kalendas,*
Quam domus nasci mira sapientia et arte
Jusserat in carnem quod corpus pace quietum
Hic est sepultum donec resurgat ab ipso,
Quique animam rapuit Spiritu sancto suo
Castam pudicam et inviolabile semper
Quamque iterum domus Spiritali gloria reddet,
Quæ vixit annos VIIII *et* XI *menses*
XV *quoque dies. Sic est translata de sæclo.*

cale que nous avons déjà constatée. De même que Zéphyrin avait constitué son diacre Calliste, chef et directeur des travaux à opérer dans le cimetière, ainsi Severus préside, sous la direction de Marcellin, à l'agrandissement et à la décoration de la nécropole chrétienne. L'un et l'autre, comme leur illustre collègue saint Laurent, sont appelés le *diacre* par excellence. Ils sont les prédécesseurs des archidiacres, qui, pendant de longs siècles, furent les assistants et les coopérateurs des évêques dans l'exercice de la juridiction et de l'administration diocésaine.

*
* *

L'expression *cubiculum duplex* employée par Severus désigne la chambre où se trouve actuellement cette inscription, et un autre cubiculum situé un peu en arrière, mais éclairé obliquement par le même lucernaire. Peut-être, dans les assemblées chrétiennes, cet emplacement était-il destiné aux pénitents et aux catéchumènes ; peut-être servait-il uniquement à augmenter l'espace destiné aux fidèles.

Quoiqu il en soit, le sanctuaire de cette basilique souterraine était situé de l'autre côté de l'ambulacre ; là se trouvait l'autel placé sur le corps des martyrs plus spécialement vénérés. Cette chambre désignée ordinairement sous le nom de *Camera de cinque santi* était décorée de remarquables peintures que les siècles n'ont pas complètement détruites.

La muraille qui fait face à la porte d'entrée nous présente en effet au-dessus de deux arcosolia l'un *quadrisome* et l'autre *bisome* (1) l'image de cinq personnages, et en même temps le nom et le souvenir d'un sixième.

(1) On appelait *bisome*, *trisome* ou *quadrisome* les tombes destinées à recevoir deux, trois ou quatre corps, et enfin généralement *polysomes*, ceux qui en contenaient un grand nombre.

Debout, les bras levés au ciel, dans l'attitude classique des figures *orantes*, on les voit revêtus des plus riches ornements. Leurs noms sont placés à côté d'eux et accompagnés de l'invocation solennelle qui constituait chez les chrétiens le suprême adieu : « — Dionysas in pace — Nemesi in pace — Procopi in pace — Eliodora in pace — Zoae in pace. »

Les deux chrétiens Nemesius et Procopius sont revêtus de tuniques, sur lesquelles on voit les plus riches ornements usités à cette époque. Leurs compagnes portent des tuniques d'or et de pourpre. A leur cou, à leurs oreilles, dans leurs cheveux sont suspendues des perles précieuses. Ces bijoux, ces luxueux habits ne sont-ils pas en contradiction flagrante avec l'humilité et la pauvreté qu'enseignait l'Evangile? Oui, sans doute, s'ils servaient à indiquer la condition sociale des chrétiens, ici représentés, mais ils ont une autre signification. Au bas de ces images, qui datent de la seconde moitié du IIIe siècle, apparaissent des oiseaux, des paons, des fleurs amoncelées. Tout cela signifie le paradis ; et les personnes, dont la physionomie est ici reproduite, sont représentées, non pas vivantes, mais au milieu des splendeurs et des délices de la vie immortelle. Rien n'est donc trop beau pour elles.

Remarquons à leurs pieds, le paon, symbole de la résurrection, parce que, disait un auteur païen, la chair de cet oiseau communique l'immortalité à ceux qui s'en nourrissent, et aussi parce que de même que le paon perd ses plumes pour les retrouver plus belles et plus éclatantes, ainsi le chrétien après avoir perdu dans la mort sa grandeur éphémère d'ici-bas, retrouvera une gloire et une félicité plus grandes dans l'immortelle patrie. Ici, un de ces mêmes paons a encore une signification différente. A côté de l'un d'eux se trouvent en effet

écrits les mots *Arcadia in pace.* Le bel oiseau est donc ici le symbole personnel du sixième des défunts ensevelis dans ce sanctuaire.

Quels étaient donc ces personnages, qui occupent le cubiculum central de cette première area du cimetière de Sotère ? Furent-ils simplement d'illustres chrétiens, ou bien ont-ils été revêtus de la pourpre du martyre, et quelle serait leur histoire ? Toutes les indications chronologiques et archéologiques que l'on a pu recueillir semblent faire voir en eux non pas les membres d'une même famille, mais plutôt des martyrs immolés en même temps, et cela vers la fin du troisième siècle, et au commencement du règne de Dioclétien. Un illustre soldat, S. Sébastien fut martyrisé à cette époque, et nous lisons dans ses actes que Zoé femme de Nicostrate, greffier du tribunal romain, guérie et convertie par Sébastien fut mise à mort et jetée dans le Tibre. Les chrétiens cherchèrent à retrouver ses reliques ; mais les premiers qui s'occupèrent à cette pieuse entreprise furent surpris et condamnés. Nous retrouvons le nom de *Zoé*, sur les parois de ce cubiculum. Est-ce cette même martyre et ses compagnons qui y furent déposés, et dont on retraça l'image ? Il est permis seulement de le conjecturer, à défaut d'assertions plus précises.

*
* *

Tous les monuments que nous venons de décrire sont situés le long d'un corridor rectiligne, très long, et désigné dans le plan de M. de Rossi, sous le nom d'Ambulacre A. Il nous faut maintenant le quitter quelques instants pour visiter dans le corridor G, une salle très curieuse, connue sous le nom de *Camera delle Pecorelle*, et indiquée sur le plan par le n° 23, de l'area VII du cimetière de sainte Sotère. Cette chambre a servi elle aussi, pour les réunions pieuses des premiers chrétiens ; elle

formait le sanctuaire, tandis que les fidèles remplissaient l'excavation creusée de l'autre côté du corridor. C'est l'arcosolium situé dans le fond, qui attire surtout l'attention du visiteur.

Des deux côtés de la voûte, dont le sommet est orné de dessins grossiers, en couleurs voyantes, on retrouve les deux images si communes aux catacombes de la multiplication des pains, et de la réception du Décalogue, par Moïse, doublement représenté au moment où il ôte sa chaussure, et lorsque la main de Dieu lui tend les tables de la Loi.

Mais ce qui est extraordinaire dans le cycle des peintures catacombales, c'est le tableau qui occupe le fond de l'arcosolium. Nous en empruntons la description au bel ouvrage du docteur Northcote, traduit par Paul Allard, ces deux fidèles disciples de M. de Rossi, qui ont si bien su résumer et reproduire la pensée du maître.

« Des deux côtés du Bon-Pasteur, qui occupe le cen-
« tre de la composition, on voit deux hommes probable-
« ment S. Pierre et S. Paul, représentant l'universalité
« des apôtres et des ministres du Christ. Devant chacun
« d'eux s'élève un rocher, le vrai rocher (I Cor, X, 4) du
« désert, d'où coulent les eaux de la vie éternelle, c'est-
« à-dire les sacrements et les grâces du christianisme.
« Les apôtres unissent leurs deux mains, comme pour y
« recevoir l'eau qui tombe du rocher, et la répandre en-
« suite sur la tête des fidèles, représentés par deux bre-
« bis qui se tiennent devant chacun d'eux. D'un côté
« est une brebis qui, la tête levée, semble écouter atten-
« tivement : peut-être ne comprend-elle pas, mais elle
« médite la parole et cherche à en pénétrer le sens ;
« l'autre se détourne ; sans doute, une âme rebelle sur
« laquelle la parole ne prend pas ; du côté opposé, une
« des brebis boit avec simplicité et amour l'enseigne-

« ment qui tombe sur elle ; l'autre, sans se retourner, « baisse la tête et continue à brouter l'herbe, âme pliée « vers les choses de la terre. (1) »

En outre l'artiste a représenté de telle façon les eaux coulant du rocher et épanchées par la main des apôtres, qu'elles semblent se répandre avec plus ou moins d'abondance selon la disposition et les attitudes diverses des membres du troupeau. Un vrai torrent tombe sur la tête de la brebis attentive. Celle qui paraît ne pas comprendre, et celle qui broute encore en reçoivent une moindre part, tandis que celle qui se détourne en est complètement privée.

Il nous paraît impossible de mieux exprimer le dogme si complexe de la grâce. Que Pélage vienne ensuite, et dise que le secours surnaturel de Dieu n'est pour rien dans la conversion et le salut des âmes, et il sera réfuté d'avance par l'image de cette rosée céleste dont l'abondance est proportionnée aux dispositions et aux mérites de l'âme qui la reçoit. Que Calvin nous apporte plus tard ses désolantes doctrines : pour affirmer contre lui la vérité catholique, notre fresque catacombale viendra nous dire que les actes de l'homme ne suffisent pas, mais qu'il faut l'aide de Dieu, la rosée d'en haut pour féconder nos actes, pour les rendre méritoires et pour faire de nous des brebis intelligentes et dociles du bercail du Seigneur.

Mentionnons encore la présence d'un bélier et d'une brebis placés entre le Bon-Pasteur et les Apôtres envoyés à la prédication de l'Évangile, pour signifier que les pécheurs et les justes sont les uns et les autres dans l'intérieur de l'Eglise, contrairement aux assertions des Novatiens.

Nous verrons ainsi inscrit et résumé sur les parois des

(1) Northcote. *Rome souterraine*, liv. IV, chap. 3.

cimetières du IIIe siècle un traité complet de la grâce, tout comme nous avons vu déjà le traité de l'Eucharistie symboliquement exprimé par les peintures de la chambre des Sacrements.

*
* *

A quelque distance de là, se trouve de l'autre côté du corridor A, dans l'ambulacre désigné par la lettre E sur le plan de M. de Rossi, une fresque qui doit nous arrêter encore avant que nous quittions les cryptes de Sotère. C'est l'image de la douce et bien-aimée vierge Marie, que l'on rencontre souvent dans les hypogées des premiers siècles. Cette peinture n'offre pas, il est vrai, un intérêt aussi grand que d'autres représentations de la Mère du Sauveur. Relativement récente, elle date, comme toutes les autres peintures de cette région, de la fin du IIIe siècle ; et elle est par conséquent bien postérieure à la célèbre Vierge du cimetière de Priscille. Placée sous la voûte d'un arcosolium, dans un ambulacre, en face d'une série de chambres communiquant sans intermédiaire les unes avec les autres, elle représente la sainte Mère de Dieu, couverte du voile des vierges, assise sur un siège royal, tenant sur ses genoux l'Enfant-Dieu, auquel les trois Rois Mages offrent leurs symboliques présents. Cette image est très dégradée par le temps ; mais le pèlerin s'incline avec bonheur devant elle, heureux de saluer la douce physionomie de la Vierge victorieuse qui s'appelait déjà la Reine des Martyrs et qui dans la suite des âges n'a pas cessé de soutenir l'Eglise dans toutes les luttes qu'elle a dû soutenir contre les schismes et contre les hérésies.

A. Pillet.

(A suivre.)

LE MOUVEMENT

ET LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA NÉCESSITÉ D'UN PREMIER MOTEUR

D'APRÈS LA DOCTRINE SCOLASTIQUE.

Cinquième article.

IV

Les forces physiques et les transformations chimiques.

(Suite).

Nous allons d'abord indiquer les assertions des scolastiques sur les équivalents chimiques, en nous servant de leur terminologie (1) ; ensuite nous mettrons en regard

(1) Nous croyons devoir mettre en entier sous les yeux des lecteurs les deux principaux textes d'où nous allons tirer les assertions de l'École. Ils sont tous deux de saint Thomas, dans son commentaire sur les livres de la *Génération*.

Le premier est le commentaire du texte 89 du premier livre (lect. 25). Saint Thomas vient d'expliquer, après Aristote, qu'il y a génération, quand une des deux substances a des forces prédominantes, et il indique en ces termes quand il y aura mixtion :

Ostendit (philosophus) ex quibus et quando fiat mixtio, et circa hoc tria facit. Primo, ostendit quando et ex quibus fiat mixtio ; secundo, ostendit quæ faciliter miscentur ; tertio quæ difficulter.

Dicit ergo primo quando potentiæ miscibilium adæquantur, tunc unumquodque miscibilium æqualiter (Certaines éditions portent *aliqualiter* qui traduit plus littéralement le mot d'Aristote πως, mais est moins précis que *æqualiter*) dominatur ; et unumquodque ad alterum tanquam ad dominans transmutatur, et unumquodque ex sui ipsius natura secundum aliquid transmutatur. Nec tamen uno corrupto, aliud generatur (allusion à la *Génération* dont il a été question dans le texte

les assertions correspondantes de la chimie moderne; enfin nous comparerons les deux théories et nous montrerons qu'elles ne diffèrent, que par le point de vue, plus

précédent), sed fit medium inde commune quod participat omnium virtutes miscibilium conjunctorum. Manifestum est ergo quod hæc sunt miscibilia, quæcumque sunt de numero facientium sive agentium, et habent contrarietatem; quia hæc sunt ad invicem passiva, et hoc est primo quod requiritur in miscibilibus.

Contra hoc autem quod hic dicitur, objicitur a quibusdam, quia si miscibilium potentiæ adæquantur, tanta est virtus resistendi, quanta est virtus ad agendum, et ita nec agent, nec patientur ad invicem. Item objiciunt Avicenna et Algazel, dicentes, quod si miscibilia adæquantur in misto, non magis inclinabitur illud mistum sursum quam deorsum vel ad aliquam aliam loci differentiam, cum nullum sit in ipso prædominans elementorum; et adhuc sequitur, quod quilibet motus secundum triplum magis est violentus quam naturalis; et similiter est de loco. Sequeretur etiam, quod omnis mixtio esset una; et ita ex similibus in quantitate et qualitate essent caro et ossa et lapis et cætera mista, quod est impossibile.

Ad quod dicendum est, quod, cum omnis mistio naturalis sit propter generationem, non sic sunt intelligenda verba philosophi, quod in misto sit æqualitas virtutum et potentiarum ut prima ratio procedebat; nec etiam oportet, quod ibi sit æqualitas quantitatis ipsorum miscibilium; sed est intelligendum, quod ibi sit aqualitas proportionis, quam requirit forma rei generandæ, propter quam est mistio. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Dans le deuxième livre de la *Génération*, saint Thomas explique de quelle manière se produit la génération et la mixtion, dont il n'a fait qu'indiquer la différence à la fin du premier livre.

Après avoir expliqué comment se produit la génération des éléments, dont l'un se transforme en l'autre, et réfute la théorie d'Empédocle sur la mixtion, il donne ainsi son sentiment et celui d'Aristote sur cette dernière matière (lect. VIII, t. c. 49):

Determinat (philosophus) veritatem, et circa hoc duo facit. Primo ostendit modum generationis in universali; secundo magis in speciali contrahendo ipsum ad mistionem elementorum in constitutione compositi.

Primo ergo... ponit verum modum generationis corporum mistorum. Ad cujus evidentiam præmittit duo. Quorum primum est quod differentiæ elementorum sunt contrariæ, scilicet calidum et frigidum et hujusmodi, et suscipiunt magis et minus. Secundum est quod, quando alterum elementum fuerit simpliciter actu, et alterum simpliciter in potentia fuerit, tunc non potest esse mistio. Quando vero unum non est omnino actu, nec per excessum prædominatur alteri elemento, tunc generabitur quoddam medium, quod nec est simpli-

vrai et plus complet, quoique moins pratique, auquel les scolastiques se sont placés.

Voici ce que les scolastiques affirment :

Il y a combinaison chimique, quand les forces des

citer calidum, nec simpliciter frigidum, sed quodammodo naturam participans utriusque. Et hoc ideo, quia quando elementa miscentur, intentiones sive formæ corrumpuntur, et remanent in virtute, et tunc illud medium generatum, non est sic in potentia sicut materia, nec simpliciter alterum elementorum, sed medium inter ea.

Quod quidem medium diversificatur, secundum quod diversificantur virtutes miscibilium. Si enim potentia ignis excedet virtutem aquæ, medium generatum est magis calidum quam frigidum, et sic secundum proportionem virtutis unius elementi ad virtutem alterius, ut si in duplo, si in triplo excedit caliditas frigiditatem, et medium dupliciter est calidius et tripliciter.

Secundum ergo hunc modum erunt mista ex contrariis elementis, et per compositionem vel mistionem, et elementa erunt ex illis mistis per resolutionem. Ipsa enim mista sunt potentia quatuor elementa, non quidem sicut materia, sed sicut dictum est.

Deinde (philosophus) contrahit modum qui dictus est universaliter ad propositum, dicens, quod quia omnia contraria patiuntur ad invicem, sicut dictum est prius in capitulo de actione quia quod est actu calidum est potentia frigidum et econverso), si ipsa elementa non adæquantur potentiis suis, sed unum omnino alteri prædominatur, tunc transmutantur ad invicem et non fit mistio, sed corruptio debilioris, et generatio sive augmentum prædominantis Et quod dictum est de calido et frigido, intelligendum est similiter in aliis contrariis, scilicet sicco et humido.

Sed elementa prius se invicem transmutantur in generatione; adæquatis vero potentiis eorum secundum quamdam proportionem, generatur quoddam medium, sicut carnes et ossa et hujusmodi talia, calido autem secundum aliquid infrigidato, et frigido secundum aliquid calefacto, quia in misto materia uniuscujusque contrarii partem capit alterius, quando veniunt ad medium ; medium enim est contrarii.

« Medium autem illud non est unius proportionis tantum, scilicet quod semper sit per æqualem contrariorum participationem, neque est indivisibile, id est, non est uno modo tantum, sed diversis modis, secundum diversitatem proportionis contrariorum, et sic est medium inter calidum et frigidum, secundum multiplicem proportionem ipsorum. Ita etiam intelligendum inter humidum et siccum, quæ secundum mediorum diversitatem, quadam aliqua proportione convenientia faciunt carnem, et in alia proportione faciunt os, et in alia faciunt alia. Quorum complexiones variantur ; sicut est homo cujus complexio maxime vicina est temperamento, et leo qui est calidæ complexionis, et asinus qui est frigidæ complexionis.

qualités contraires sont égales dans les deux substances mises en présence, et que les forces de l'une des substances ne sont pas prédominantes, de manière à donner lieu à une *génération*. « Ostendit (philosophus) quando et ex quibus fiat mixtio.... Dicit ergo... quando *potentiæ miscibilium adæquantur,* tunc unumquodque miscibilium æqualiter dominatur » (S. Thomas, I *Gen.*, l. 25, t. c. 89).

Quand les forces contraires sont ainsi égales et se font équilibre, il y a combinaison en proportion simple ; mais les éléments qui se combinent, peuvent être aussi en proportions multiples. En effet, dans le composé, on peut trouver avec un équivalent des forces caloriques de l'un des composants, deux ou trois équivalents des forces caloriques de l'autre composant. « Medium (potentiarum misti) non est unius proportionis tantum, scilicet quod semper sit per æqualem contrariorum participationem ; neque est indivisibile, id est non est uno modo tantum, sed diversis modis, secundum diversitatem proportionis contrariorum ..... ut si in duplo, si in triplo excedat caliditas frigiditatem ; et medium dupliciter est calidius, et tripliciter » (S. Thomas, II *Gen.*, lect. 8, t. c. 49).

D'après ces textes, on voit aussi que la somme des forces qui existaient dans les composants, se retrouve dans le composé. Mais nous examinerons plus loin cette assertion et nous ne voulons en ce moment nous occuper que des équivalents chimiques.

Après avoir entendu les affirmations des scolastiques, rappelons celles des modernes sur la même matière ; ensuite nous reviendrons à la théorie du moyen-âge pour en préciser le sens et en montrer l'exactitude.

Les modernes admettent comme les scolastiques, que les corps peuvent se combiner ou bien en proportion simple ou bien en proportions multiples.

Les équivalents chimiques qui se combinent en proportion simple, ont été déterminés et étudiés à trois points de vue principaux : au point de vue du poids des composants, au point de vue de leur chaleur spécifique et au point de vue de leur volume à l'état gazeux.

Ce fut d'abord par le poids des substances, que la chimie moderne détermina les équivalents, ou quantités proportionnelles et constantes de chaque corps simple, qui entrent dans les combinaisons. On sait combien est notable la différence du poids des diverses substances qui se combinent. Ces poids varient entre eux de 1 à 100 et à 200. Un équivalent d'argent par exemple pèse 108 fois ; un équivalent d'or pèse d'après une notation 98, 2 fois, d'après une autre 197 fois ; un équivalent de mercure pèse d'après une notation 100 fois, d'après un autre 200 fois un équivalent d'hydrogène.

Après la détermination extrêmement utile et importante du poids relatif des équivalents chimiques, vint la découverte de deux lois remarquables, l'une sur le rapport qui existe entre la densité des gaz et le poids des équivalents chimiques, l'autre sur le rapport qui existe entre la chaleur spécifique des corps solides ou liquides, et le poids des mêmes équivalents.

La première loi a été découverte en 1808 par Gay-Lussac, et elle peut se formuler ainsi : Quand deux gaz se combinent, les volumes des gaz qui entrent en combinaison sont toujours en rapports simples. (On rencontre presque constamment les rapports de 2 à 1, de 2 à 2 ou de 2 à 6. Nous verrons plus loin que le volume du composé, considéré à l'état gazeux, est aussi en rapport simple avec les volumes des gaz composant).

La deuxième loi a été trouvée en 1819. Dulong et Petit firent connaître ce fait remarquable, que, si l'on multiplie les chiffres qui expriment les chaleurs spécifiques

des corps simples, par ceux qui représentent le poids de leurs équivalents chimiques, on obtient un produit sensiblement constant ; en d'autres termes, que pour les corps simples, les chaleurs spécifiques sont en raison inverse des poids atomiques ou des poids des équivalents chimiques. D'où l'on peut conclure que les forces caloriques (ou les calories détenues) des corps simples qui se combinent, sont en quantité égale. Dans les combinaisons en proportion simple, les forces caloriques des composants sont comme 1 est à 1 ; et dans les combinaisons en proportions multiples, le rapport entre ces forces, est de 1 à 2, à 3, à 4 ou à 5, selon la nature de la proportion multiple.

M. Regnault complétant la découverte de Dulong et Petit, l'a étendue aux corps composés, en établissant cette loi : Dans les corps composés ayant même formule atomique, la chaleur spécifique est en raison inverse du poids atomique.

Jusqu'ici, il faut le reconnaître, on n'a pu encore montrer que ces lois s'appliquent à toutes les substances et à toutes les combinaisons sans exception ; mais elles sont admises, comme exprimant bien ce qui se passe dans le plus grand nombre des phénomènes, étudiés par la science moderne. C'est même précisément sur ces lois que se fonde la théorie atomique, aujourd'hui régnante parmi les chimistes. Et l'on regarde ces lois, en particulier la dernière, comme si importantes, qu'on a cru devoir en tenir compte, dans les notations chimiques. D'où il suit, ainsi qu'on pourra le remarquer, que la notation chimique nouvelle exprime parfaitement les formules des scolastiques, basées sur l'égalité des forces caloriques des composants. Ce qui montre que pour justifier la théorie scolastique, il suffit de partir des faits et des lois qui servent de base à la théorie moderne qu'on estime la plus scientifique.

En effet, nous trouverons les scolastiques et les modernes tout à fait d'accord, si nous rapprochons les assertions du moyen-âge et du temps présent, sur la proportion des équivalents chimiques.

Nous l'avons vu, les modernes ont déterminé cette proportion en se plaçant d'abord au point de vue du poids, ensuite au point de vue du volume, en troisième lieu au point de vue de la chaleur.

Chose remarquable ! les scolastiques se placent aux mêmes points de vue qu'ils rangent dans l'ordre inverse. Ils étudient dans quelle quantité les substances se combinent. Ils répondent d'abord en se plaçant surtout au point de vue de la proportion dans la chaleur, car d'après eux, cette qualité est la première des qualités élémentaires, et c'est surtout la chaleur qui est active dans la mixtion. Ils se placent en même temps au point de vue de l'autre qualité élémentaire, au point de vue de l'humidité ou de la force de cohésion, dont le volume des corps à l'état gazeux que les modernes considèrent, n'est qu'une conséquence, ainsi que nous espérons le montrer. Enfin les scolastiques affirment, comme corollaire de ce qu'ils ont dit sur la proportion des deux forces élémentaires qui amènent la mixtion, ils affirment, dis-je, que le poids des corps qui se combinent est aussi constant et proportionnel.

En ce qui concerne la chaleur, les scolastiques affirment, que pour que deux corps se combinent en proportion simple, il faut que leurs forces caloriques (1) soient égales ou équivalentes. « Quando potentiæ miscibilium adæquantur, tunc unumquodque miscibilium aqualiter

(1 Dans les preuves que nous donnons, nous appliquons à la chaleur ce que les scolastiques affirment des qualités élémentaires en général. Nous avons montré en effet que, d'après eux, la chaleur est la principale qualité élémentaire.

dominatur, et unumquodque ad alterum tanquam ad dominans transmutatur, et unumquodque ex sui ipsius natura secundum aliquid transmutatur » (I *Gen.*, l. 25, t. c. 89).

En quel sens les puissances ou forces caloriques des deux substances qui se combinent, sont-elles égales? Est-ce en ce sens seulement que la température physique de l'une est égale à la température physique de l'autre? Non, car la plupart des assertions que nous trouvons ici, ne pourraient s'appliquer à la température purement physique. Il s'agit par exemple de forces caloriques intimement liées à la nature des substances ; or la température des corps tient plutôt au milieu qui les entoure, qu'à la nature de ces corps. Les forces caloriques des corps qui se combinent sont-elles égales en ce sens que la chaleur spécifique ou capacité calorique de l'une est égale à la chaleur spécifique de l'autre, autrement dit qu'un même poids des deux substances a la même capacité calorique? Non encore. Nous avons même vu, que s'il en était ainsi, la combinaison serait impossible. Si les chaleurs spécifiques étaient égales de cette manière, il n'y aurait point en effet de contrariété ou de diversité, entre les chaleurs spécifiques des deux substances ; or sans contrariété entre les qualités, nous dit l'Ecole, point de mixtion possible.

Quel est donc le sens de l'affirmation que nous étudions? Le voici. Il faut, pour qu'il y ait combinaison entre deux corps, que les forces caloriques (autrement dit les calories qu'ils détiennent) soient en même quantité dans ces deux corps. Et comme le nombre de calories qu'un corps détient à une température donnée, est en raison directe de sa chaleur spécifique et de son poids, de telle sorte que tout corps a d'autant plus de forces caloriques, que sa chaleur spécifique est plus grande et que sa quan-

tité ou son poids est plus considérable, il suit de là que, pour que le corps qui a une moindre chaleur spécifique entre en combinaison avec un autre corps, il faut que le premier corps soit en quantité d'autant plus considérable, que sa chaleur spécifique est moindre. En d'autres termes, pour que les forces caloriques soient égales dans les corps qui se combinent, il faut que le poids de chacun de ces corps soit en raison inverse de sa chaleur spécifique. Et comme, d'après les scolastiques aussi bien que d'après les modernes, la chaleur spécifique de chaque substance est constante, il s'ensuit que le poids relatif des corps qui entreront en combinaison, autrement dit que le poids de leur équivalent sera constant et toujours inversement proportionnel à leur chaleur spécifique.

Voilà donc la loi de Dulong et Petit aussi bien que celle de M. Regnault, formulées six siècles avant eux, par le Docteur Angélique qui lui-même l'avait apprise d'Aristote. La différence entre les formules vient de ce que les modernes exprimant leur loi d'une façon plus pratique, eu égard aux applications qu'on en peut faire et aux systèmes admis aujourd'hui, font entrer dans leur énoncé, la considération explicite du poids des équivalents ou du poids atomique; tandis que S. Thomas se plaçant au seul point de vue de la chaleur, pour déterminer en quelle quantité chaque substance entre dans les diverses combinaisons, s'exprime beaucoup plus simplement. Sa formule paraîtra même plus claire que la loi de Dulong et Petit à tous ceux qui ne sont pas habitués à nos formules modernes. Il dit : « La quantité de chaque corps qui entre en combinaison, est celle qui renferme la même quantité de forces caloriques, qu'en renferme le corps avec lequel vous voulez la combiner. « Quando potentiæ miscibilium adæquantur, tunc unum-

quodque miscibilium æqualiter dominatur et unumquodque... transmutatur. »

Cette loi, dans son admirable simplicité, nous fait connaître les équivalents chimiques des corps soit simples, soit composés.

Quelles sont, en effet, les quantités de mercure, de soufre, d'argent, d'or, qui entrent dans une combinaison? Les modernes nous répondent en nous donnant les poids relatifs des équivalents de ces substances ; S. Thomas nous répond en nous faisant connaître le rapport de leurs forces caloriques qui sont égales. Or, la quantité de ces substances, qui aura par rapport à une autre, des forces caloriques égales, est précisément celle dont le poids est indiqué par les modernes. Cela est démontré vrai à peu près pour toutes les substances connues (1). Cela se trouvera probablement vrai pour toutes les substances qu'on découvrira.

Nous avouons que l'affirmation générale des scolastiques est restée pour eux plutôt théorique que pratique ; mais elle n'en est pas moins très exacte, et elle peut être pratique pour nous, sitôt que nous connaissons la chaleur spécifique d'un corps; puisque ce corps aura les mêmes forces caloriques qu'un autre corps, et qu'il se combinera avec lui, si le poids de chacun d'eux est inversement proportionnel à sa chaleur spécifique. Autrement dit, le poids relatif de l'équivalent chimique de chaque corps, est égal à l'unité divisée par la chaleur spécifique de ce corps. La chaleur spécifique du mercure, par rapport à celle de l'eau étant 0,03274, celle du soufre étant 0,2026, celle de l'or étant 0,0324, celle du plomb

(1) Trois ou quatre corps, il est vrai, en particulier le carbone à l'état de diamant, ne semblent pas entrer en combinaison avec les autres corps, dans la proportion indiquée par l'Ecole. Mais a-t-on mesuré leur chaleur et leur capacité calorique à la température et dans les circonstances où ils se combinent ?

étant 0,0314, il s'ensuit que les poids relatifs auxquels ces substances ont les mêmes forces caloriques (autrement dit les poids de leurs équivalents d'après les scolastiques) seront pour le mercure $\frac{1}{0,03274}$, pour le soufre $\frac{1}{0,02026}$, pour l'or $\frac{1}{0,0314}$, pour le plomb $\frac{1}{0,0314}$. Et, en effet, les poids des équivalents de ces substances donnés par les modernes, ne diffèrent pas sensiblement des quantités que nous venons d'indiquer ; c'est 200, 32, 197 et 207. Encore une fois donc, la détermination des équivalents chimiques, faite par les scolastiques, est aussi exacte qu'elle est simple théoriquement.

Mais le désir d'attribuer à S. Thomas la connaissance théorique de ce qui, au point de vue des applications, est une découverte de notre siècle, ce désir ne nous a-t-il pas déterminé à prêter au saint docteur une doctrine qui n'est pas la sienne ? Loin de là ! La vue de l'exactitude et de la perfection de la théorie scolastique, nous a porté tout d'abord à croire que nous n'avions pas bien saisi la pensée de S. Thomas. Nous l'avouons donc, nous avons abordé cette question avec des préjugés, mais avec des préjugés contre l'Ecole. Les textes cités plus haut, nous les avons lus et relus avec une sorte de parti pris de leur donner une autre signification que celle que nous venons d'indiquer. A l'heure présente encore, nous ne nous expliquons pas comment Aristote et les docteurs du moyen âge ont pu poser pour base de la chimie, une loi si simple et d'une si merveilleuse justesse. Peut-être une étude plus approfondie de leurs ouvrages nous révélera un jour ce mystère. Mais, quoiqu'il en soit de la manière dont ils sont arrivés à leurs conclusions, nous avons été obligé de reconnaître qu'elles n'ont pas d'autre sens intelligible et raisonnable, que celui que nous leur avons donné. Du reste, nous allons faire le lecteur juge des raisons qui nous ont déterminé

et qui jointes à celles que nous avons déja indiquées, nous ont paru péremptoires.

Toute la question se réduit à ce point : S. Thomas affirme que les corps se combinent dans la proportion où leurs forces caloriques sont égales ; a-t-il par là voulu déterminer, en se plaçant au point de vue des forces caloriques, en quelle quantité chaque élément entre dans la combinaison? Autrement dit, le saint docteur a-t-il indiqué les équivalents chimiques de chaque substance? Nous avons répondu affirmativement et nous allons faire connaître les raisons principales de notre sentiment.

Remarquons-le bien, S. Thomas, avant d'exposer la théorie que nous étudions, vient chaque fois d'affirmer que deux éléments contraires et capables de se combiner, ne se combinent point, quand les forces caloriques de l'un sont prédominantes. En ce cas, comme nous l'avons expliqué, l'élément qui a une chaleur prédominante, absorbe l'autre et se l'assimile par *génération*. Nous avons aussi montré que cette prédominance des forces caloriques de l'une des substances vient surtout (selon l'explication très claire de S. Thomas) de la grande quantité de cette substance, quantité qui lui fait détenir, même à température et à chaleur spécifique presque égales, un bien plus grand nombre de calories que n'en détient la substance dont la quantité est moindre. Nous remettons sous les yeux du lecteur le principal texte où S. Thomas affirme ces choses. Il y est dit très explicitement que les substances mises en présence pourraient se combiner, et que, si elles ne se combinent point, c'est parce que leur quantité et par suite leurs forces élémentaires sont inégales. « Quædam autem, *licet sint miscibilia ex sui natura*, tamen *per accidens* misceri non possunt. Et quæ sunt ista declarat (philosophus) dicens quod *magna parvis non faciunt mixtionem,* sed faciunt

augmentum prædominantis per cujus virtutem, alterum, scilicet *paucum* vel *parvum*, transmutatur in alterum *prædominans*. Et ideo *gutta* vini in *mille millibus amphoris* aquæ *non miscetur* cum ipsa aqua, quia corrumpitur in totam aquam » (S. Thomas, *I Gen.* lect. 25, t. c. 88.)

Or, c'est par opposition avec cette *prédominance* des forces élémentaires qui empêche la mixtion, que S. Thomas parle de l'*égalité* de forces des qualités contraires qui amènera cette mixtion. Cette égalité doit donc être entendue, en se plaçant au même point de vue que le saint docteur avait pris pour expliquer la prédominance qu'il lui compare. Si donc, ainsi que nous venons de le rappeler, la prédominance dans l'une des substances, des forces caloriques qui donnent lieu à la génération, s'explique, d'après S. Thomas, par la quantité plus grande de cette substance et par le grand nombre de calories que cette quantité lui fait détenir ; s'il en est ainsi, quand S. Thomas requiert l'égalité des forces caloriques des corps mis en présence, quand il nous dit que sans cette égalité, les corps ne peuvent se combiner, le saint docteur entend parler d'une égalité qui résulte de la quantité des corps mis en présence, autant que de leur capacité calorique ; par conséquent le saint docteur nous fait connaître indirectement en quelle quantité, chaque substance entrera dans la combinaison.

Pour que notre conclusion soit hors de doute, il nous suffit de montrer que réellement S. Thomas compare et oppose l'*égalité* d'où naît la *mixtion*, à la *prédominance* d'où naît la *génération*. Or, il revient sans cesse sur cette comparaison. Il le fait, en exposant comment les forces d'un élément peuvent être prédominantes ; on a pu s'en convaincre, en lisant le texte que nous venons de citer. Il le fait, en plaçant ce qu'il enseigne de la mixtion et de l'égalité qui l'amène, aussitôt après ses

assertions sur la génération et sur la prédominance qui en est la cause. Il le fait dans l'exposé de sa théorie sur la mixtion : il emploie sans cesse des mots qui font ressortir quelle différence il met entre les deux cas qu'il compare. « Quando potentiæ miscibilium *adæquantur*, tunc unumquodque miscibilium *æqualiter dominatur*, et unumquodque ad alterum *tanquam ad dominans* transmutatur, et *unumquodque* ex sui ipsius natura secundum quid transmutatur, *nec* tamen *uno corrupto aliud generatur.* » (*Ibid.* t. c. 89.) Et développant sa pensée : « Quando alterum elementum non.... *per excessum prædominatur* alteri elemento (tunc fit mixtio)... si ipsa elementa *non adæquantur potentiis suis*, sed unum omnino alteri prædominatur, tunc transmutantur ad invicem, et *non fit mixtio*, sed *corruptio* debilioris et *generatio* sive augmentum *prædominantis... Adæquatis vero potentiis eorum*, secundum proportionem generatur quoddam medium (mixtum). » (S. Thomas, *II Gen.* l. 8, t. c. 49.)

S. Thomas ne manifeste pas moins clairement sa pensée par les réponses qu'il fait aux objections de divers auteurs.

Si les forces sont égales dans les corps qui se combinent, objectaient quelques philosophes, les deux substances ayant des qualités égales, ne pourront agir l'une sur l'autre, ni se combiner. « Contra autem hoc quod dicitur, objicitur a quibusdam, quia si miscibilium potentiæ adæquantur, *tanta est virtus resistendi, quanta est virtus ad agendum,* et ita nec agent nec patientur ad invicem. » (*I Gen.* t. c. 89.) » Les objectants supposent que les quantités égales des deux éléments doivent avoir les mêmes forces caloriques, ce qui les empêcherait d'agir l'un sur l'autre. Que répond saint Thomas ? Que l'égalité exigée pour la mixtion, ne doit pas être entendue dans le sens que lui donnent

les objectants. Et pourquoi? parce qu'il s'agit d'une égalité de forces entre des substances qui peuvent se combiner, et qui par conséquent à quantités égales, ont des qualités contraires et peuvent agir l'une sur l'autre. « Ad quod dicendum quod, cum omnis mixtio naturalis sit propter generationem, non sic sunt intelligenda verba philosophi, quod in mixto sit æqualitas virtutum et potentiarum ut prima ratio ponebat. » (*Ibid.*)

Mais saint Thomas réserve sa réponse complète et ses explications positives pour une autre objection formulée par Avicenne et Algazel, et qui semble être une répétition de la première. Elle repose en partie sur l'hypothèse dont nous avons déjà parlé, que les corps légers tendent vers un autre centre que les corps lourds, et que les corps naturellement froids tendent vers une autre température que les corps naturellement chauds. Nous avons démontré plus haut que cette hypothèse se peut ramener à la théorie moderne. Dans le cas particulier, la réponse de S. Thomas ne s'appuie aucunement sur cette hypothèse et les assertions du saint docteur en sont tout à fait indépendantes. Ce qui montre que, dans sa pensée, les qualités contraires ne sont pas autres que ce que nous avons dit. Mais nous n'avons ici à chercher dans sa réponse que son sentiment sur les équivalents chimiques.

D'après Avicenne et Algazel, si les forces des corps qui se combinent sont égales, c'est que ces corps sont égaux en quantité et en qualités. D'où il suivra que la chaleur et la pesanteur de l'un étant égales à la froideur et à la légèreté de l'autre, le composé de cet élément sera sans poids, puis qu'il ne sera plus ni lourd ni léger, et que les qualités de tous les composés seront toujours les mêmes. — « Item objiciunt Avicenna et Algazel dicentes quod, si miscibilia adæquantur in mixto, non magis in-

clinabitur illud mistum sursum quam deorsum, vel ad aliquam aliam loci differentiam, cum nullum sit in ipso prædominans elementorum; et adhuc sequitur quod quilibet motus secundum triplum (1) magis est violentus quam naturalis, et similiter est de loco. Sequeretur etiam quod omnis mistio esset una. Et ita ex *similibus in quantitate et qualitate* essent caro et ossa et lapis et cætera mixta, quod est impossibile (*Ibid.*)

A cette difficulté S. Thomas fait une réponse aussi courte qu'elle est nette. On suppose dans l'objection que les équivalents chimiques seront égaux en quantité comme en qualités ; c'est une erreur, dit le saint docteur, les équivalents chimiques ne sont pas égaux en quantité, mais seulement en qualités. « Non oportet quod ibi sit *æqualitas quantitatis* ipsorum miscibilium, sed est intelligendum quod ibi sit *æqualitas proportionis*, quam requirit forma rei generandæ, propter quam est mixtio. »

Voilà une réponse qui exprime très nettement la pensée du Docteur angélique sur le point qui nous occupe, et après laquelle il n'est plus besoin de la prouver.

Néanmoins cette réponse même renferme, du sentiment de S. Thomas, un indice qui pourrait passer inaperçu si nous ne le faisions remarquer. Les objectants ont supposé qu'il y aurait, sans les composants, similitude de quantité et de qualité *ex similibus in quantitate et qualitate*. S. Thomas répond : il n'y a pas égalité dans la quantité, mais *égalité de proportion* dans la qualité,

(1) Nous ne sommes pas très sûr de la signification de ce triple mouvement qui ne serait pas naturel. D'après le contexte, il s'agit certainement d'un mouvement qui ne tend pas vers l'état naturel des corps. Or, le triple mouvement qui, d'après l'objection, ne tendrait pas vers l'état naturel du corps et serait par suite violent, nous semble être le mouvement qui naît de la *pesanteur* dont il vient d'être parlé, ensuite le mouvement qui vient de la *chaleur* et celui qui vient de la *cohésion*. Les corps composés ne seraient d'après l'objection, ni lourds ni légers, ni froids ni chauds, ni secs ni humides.

æqualitas proportionis. Si à ces paroles il n'ajoute aucun développement, c'est que l'expression *æqualitas proportionis*, qui est technique et qui a un sens bien déterminé, cache une doctrine très nette et dispense S. Thomas de donner plus d'explications. Cherchons donc dans les œuvres du saint docteur le sens de cette expression « l'égalité de proportion, *æqualitas proportionis* », dont il se sert ordinairement pour exprimer comment les éléments d'une mixtion ont des forces égales.

Nous trouverons l'explication désirée dans les leçons même, où S. Thomas parle de la transformation des éléments.

Arrêtons-nous à son commentaire du texte 37, au deuxième livre de la *Génération* (lec. 7). Il y pose le cas, où l'on compare deux corps, non quant à la quantité de leur substance, mais quant à la quantité de leurs forces. C'est le cas, où je détermine la puissance de deux forces, par les effets qu'elles peuvent produire. Je me demande, par exemple, si une mesure d'eau peut absorber autant de chaleur que dix mesures d'air. « Si non comparantur ad invicem elementa... secundum quantitatem, ut quantum fiat ex quanto, sed comparentur secundum *quantitatem potentiæ vel virtutis*, v. g., si ponatur aer esse frigidus, et quæratur utrum tantum potest infrigidare unius pugillus aquæ, quantum possunt infrigidare decem pugilli aeris, tum fiat comparatio secundum quantum virtutis, ut quantum possunt, et non secundum quantitatem dimensionis. »

Or, poursuit le saint docteur, cette comparaison des qualités peut se faire de deux manières, ou bien selon la similitude, ou bien selon la proportion. « Hæc autem comparatio potest fieri dupliciter *secundum similitudinem* et *secundum proportionem*. » Dans l'un et l'autre cas, je compare les qualités en les mesurant par leurs effets.

Mais la comparaison a lieu *selon la similitude*, quand je compare dans deux objets *une qualité de même espèce*, par exemple la température de l'eau à 10 degrés avec la température de l'eau à 20 degrés. La comparaison a lieu *selon la proportion*, quand je compare *des qualités d'espèces différentes*, soit qu'elles soient *contraires*, comme le froid et le chaud naturels qui supposent des chaleurs spécifiques diverses et des substances d'espèces différentes, soit qu'elles soient tout à fait *diverses* comme le blanc et le chaud. « Dico autem comparationem fieri *secundum similitudinem*, quando fit in *una* qualitate.., *secundum proportionem* autem dicitur fieri quando fit in *oppositis*, sive *diversis* qualitatibus, in una habitudine se habentibus ad duo subjecta, vel plura... Contingit comparare mensuram quæ est secundum potentias *similium* qualitatum et secundum *proportionem diversarum* qualitatum. » (II *Gen.* lect. 7, t. c. 37).

Cela posé, quand le Docteur angélique dira-t-il les forces des éléments égales selon la similitude, et quand les appellera-t-il égales selon la proportion? Il y aura entre les qualités, *égalité de similitude*, quand ces qualités seront *de même espèce*. C'est ainsi qu'il y a une égalité de similitude entre la chaleur de l'eau contenue dans deux vases différents et qui ont la même température. En effet, la chaleur de ces deux quantités d'eau est de même espèce. Il y aura entre les forces ou qualités, *égalité de proportion*, quand ces qualités seront d'*espèces différentes* bien que du même genre, et qu'elles seront capables de produire le même effet, qui sera leur commune mesure. Ainsi, il pourra y avoir égalité de proportion entre la chaleur de l'air et la chaleur de l'eau, parce que la chaleur de l'air n'est pas de même espèce que la chaleur de l'eau. En effet, la chaleur spécifique de ces deux substances est inégale. Ce qui faisait dire aux sco-

lastiques que l'air est naturellement chaud et l'eau naturellement froide.

Chaque fois donc que le Docteur angélique nous dit que les forces des corps qui se combinent sont en *égalité de proportion*, il exprime qu'il y a égalité entre les effets que les qualités de ces corps peuvent produire, encore bien que ces qualités soient contraires ; il dit donc indirectement que les corps sont en quantités inégales.

Notons une autre expression que le saint docteur emploie dans les textes que nous avons cités, et qui fait pareillement ressortir sa pensée. Lorsque S. Thomas compare les qualités quant à l'égalité de proportion qu'elles doivent avoir en vue de la mixtion, il ne les appelle plus des *qualités*, comme lorsqu'il parlait des qualités naturelles par rapport aux qualités violentes ; mais il leur donne presque toujours le nom de *puissances* ou de *forces potentiæ*, *virtutes*. Il les considère en effet non plus en tant qu'elles affectent telle substance, mais en tant qu'elles sont capables de produire tel effet déterminé. « In mixto fit æqualitas *virtutum et potentiarum*. » (I *Gen.* t. c. 89). — « Adæquatis vero *potentiis* eorum secundum quamdam proportionem. » (*Ibid.*)

On peut voir la même différence de nuances entre le mot *virtus* et le mot *qualitas*, quand S. Thomas affirme la permanence des forces des composants dans le composé. Les *qualités* des éléments, dit-il, ne leur survivent pas dans toute leur excellence, ou dans leur perfection spécifique. Les qualités des éléments sont amoindries dans le composé, mais leurs *forces* restent intactes. Par conséquent, les *qualités* du composé ne sont pas les mêmes que celles des composants, mais des qualités intermédiaires. Au contraire, pour les *forces* du composé elles sont les mêmes qui étaient dans les composants. *Remissis excellentiis qualitatum* elementarium, constituitur ex

eis *quædam qualitas media* quæ erit *propria qualitas* corporis mixti. (Op. 33, *de Mixtione.*)—Formæ elementorum manent in mixto non actu, sed *virtute;* manent enim *qualitates* propriæ elementorum, licet *remissæ*, in quibus est *virtus* formarum elementarium (*S. Th.* I p. q. 76, art. 4, ad 4).

Nous faisons ce rapprochement pour mieux montrer le sens que le Docteur angélique attribue au mot *virtus*. Ce sens ne peut être autre que celui que nous avons adopté, et nous estimons qu'aucun doute n'est possible sur l'enseignement des scolastiques, quant à l'égalité des forces caloriques des composants. Affirmons le donc sans crainte, à l'honneur de S. Thomas et des auteurs du moyen âge : ils ont très exactement déterminé la quantité des équivalents chimiques par la quantité de leurs forces caloriques.

Mais encore que les forces caloriques jouent le rôle principal dans les transformations chimiques, les forces de cohésion y ont, d'après les scolastiques, un rôle semblable.

En effet, ces forces de cohésion auxquelles l'École donnait le nom d'humidité et de siccité, ne doivent pas être seulement considérées comme rendant la mixtion facile ou difficile, en permettant aux corps de se pénétrer ou en les en empêchant ; elles ont une action directe dans la combinaison, et c'est pourquoi l'École les met parmi les qualités élémentaires des corps, aussi bien que la chaleur et le froid.

Nous avons jusqu'ici supposé que les scolastiques ne déterminaient chaque équivalent chimique que par ses forces caloriques ; mais leurs affirmations sont plus générales : ce que nous n'avons appliqué qu'aux forces caloriques, ils le disent de toutes les forces élémentaires, et, par suite, des forces de cohésion. Ils prennent même

soin de nous avertir explicitement que leur assertion sur l'égalité des forces élémentaires des corps qui se combinent en proportion simple, doit être appliquée aux forces de cohésion de ces corps, c'est-à-dire à leur humidité et à leur siccité. « Quod dictum est de calido et frigido, intelligendum est similiter in aliis contrariis, *scilicet sicco et humido.* » (S. Thomas, II *Gen.*, lect. 8, t. c. 49). Et parlant des combinaisons en proportions multiples, ils affirment qu'elles existent non seulement au point de vue des forces caloriques, mais encore au point de vue des forces de cohésion, qui, elles aussi, peuvent être deux ou trois fois plus considérables dans un élément que dans l'autre. « Adæquatis potentiis eorum (elementorum) secundum quamdam proportionem, generatur quoddam medium... Medium autem illud non est unius proportionis tantum, scilicet quod semper sit per æqualem contrariorum proportionem; neque est indivisibile, id est non est uno modo tantum, sed diversis modis secundum diversitatem proportionis contrariorum. Et sic est medium inter calidum et frigidum, secundum multiplicem proportionem ipsorum. *Ita etiam intelligendum inter humidum et siccum.* » (*Ibid.*)

Toutes les preuves que nous avons données pour montrer comment l'École détermine les équivalents chimiques par leurs forces caloriques, établissent donc clairement que l'École détermine aussi ces équivalents par leurs forces de cohésion. Par conséquent, nous n'avons pas à démontrer à nouveau le sentiment des scolastiques. D'après les auteurs du moyen âge : 1° Les corps se combinent en proportion simple dans la quantité où leurs forces de cohésion sont égales ; 2° Les corps se combinent en proportion multiple dans la quantité où les forces de cohésion de l'un sont doubles, triples ou quadruples des forces de cohésion de l'autre.

Examinons si ces lois et en particulier la première se trouvent conformes aux affirmations de la chimie moderne.

Même après les découvertes de notre siècle, la force de cohésion est restée une puissance mystérieuse, dont on est loin de bien connaître l'action et les lois. Néanmoins on s'accorde à attribuer à l'influence de cette force l'état solide, liquide ou gazeux des diverses substances. On suppose qu'à côté de cette force de cohésion, il en existe une autre contraire qui est une force de dilatation. Quelques-uns attribuent cette force de dilatation à la chaleur. Sans examiner ici s'ils ont raison, sans examiner en quoi consiste cette force de dilatation et si elle est une force spéciale distincte, ou la résultante d'autres forces, nous appelons force de dilatation, la force qui tend à dilater les substances, comme nous appelons la force de cohésion celle qui tend à rapprocher toutes leurs parties.

Cela posé, les modernes regardent l'*état solide* des substances, comme l'état où la force de cohésion l'emporte sur la force de dilatation ; ils regardent l'état liquide, comme celui où la force de cohésion est égalée par la force de dilatation ; ils regardent l'état gazeux, comme celui où la force de dilatation soustrait la substance à l'action de la force de cohésion (1). Partant de cette théorie qui est tout à fait admissible, on peut en tirer cette conclusion qui s'en déduit logiquement : La force de cohésion de chaque substance peut être mesurée par le volume de cette substance prise à l'état gazeux.

En effet si l'état gazeux est celui où la force de dilatation neutralise complètement l'effet de la force de cohésion, on peut par le volume que les gaz de deux subs-

(1) Voir par exemple DE LAPPARENT, *la Matière radiante et la théorie atomique*, dans la *Revue trimestrielle*, avril 1880, p. 452-455.

tances occupent à la même température et sous la même pression, connaître quelle est la force de dilatation de l'une, par rapport à la force de dilatation de l'autre. Et cette assertion est confirmée par cette loi de Gay-Lussac fondée sur l'expérience : *Tous les gaz simples ou composés ont le même coefficient de dilatation.* Cette loi, en effet, suppose qu'à température et à pression égales, les variations du volume des gaz sont soumises à la seule influence de leurs forces de dilatation, et que par conséquent on peut mesurer la force de dilatation des substances, par le volume de leurs gaz.

Mais si le volume d'une substance à l'état gazeux est en raison directe de sa force de dilatation, on peut ajouter qu'il est en raison inverse de sa force de cohésion. Qu'est en effet la force de cohésion des substances, sinon une force inversement proportionnelle à leur force de dilatation ? C'est tout ce que nous en savons, puisque ces deux forces mystérieuses, ou si l'on aime mieux ces deux ensembles de forces contraires, ne nous sont connues que par leurs effets opposés. Nous pouvons donc admettre que la force de cohésion des substances est inversement proportionnelle au volume de ces substances prises à l'état gazeux.

Rappelons que la force de cohésion est une qualité spécifique de chaque substance et nous pourrons ajouter que cette force de cohésion n'est pas détruite, et qu'elle existe toujours, quoique non en exercice quand le corps est à l'état gazeux. Et en effet, sans changer de substance et par conséquent sans acquérir de nouvelles qualités spécifiques, tous les gaz peuvent être liquéfiés et plusieurs peuvent devenir solides. C'est donc que la force de cohésion existe dans tous les corps, quoique ses effets soient neutralisés dans les gaz.

Nous allons pour éviter toute confusion, appeler *cohé-*

sion spécifique, la puissance spéciale de cohésion qui appartient à tous les corps pris à poids égal. Nous conserverons le nom de *forces de cohésion*, aux forces diverses que peut représenter la cohésion de diverses quantités de matière.

L'expérience montre qu'à poids égal, le volume des gaz d'espèces diverses est fort différent. A poids égal, pendant que l'hydrogène occupera un volume, les autres gaz en occuperont un grand nombre. L'oxygène par exemple occupe 16 fois, l'azote 14 fois, le soufre à 1000 degrés 32 fois, le chlore 35 fois le volume de l'hydrogène.

Si nous admettons que la force de cohésion des substances est (comme nous l'avons établi) inversement proportionnelle au volume de leurs gaz, il faut conclure qu'à poids égal, la force de cohésion de l'hydrogène étant prise pour unité, la force de cohésion de l'oxygène devra être représentée par 1/16, celle de l'azote par 1/14, celle du soufre par 1/32, et celle du chlore par 1/35.

Nous venons de déterminer d'après les chiffres donnés par les modernes (1), quelle est la *cohésion spécifique* de diverses substances. En effet, le volume des gaz que nous venons d'indiquer, est constant. Nous pouvons donc dès maintenant examiner si les forces de cohésion indiquées par les scolastiques, sont bien celles des équivalents chimiques de ces substances. Nous n'avons qu'à faire un calcul semblable à celui que nous avons fait précédemment pour les forces caloriques. Nous connaissons, en effet, la cohésion spécifique de certaines substances, comme nous connaissions la chaleur spécifique de certaines autres, et, au sentiment des scolastiques, la loi sur les forces de cohésion des équivalents chimiques

(1) Nous avons emprunté nos chiffres des volumes des gaz, aussi bien que ceux des chaleurs spécifiques à WURTZ, *Leçons de chimie moderne*, 3e édition.

n'est pas différente de la loi sur leurs forces caloriques.

Voici cette loi : Les équivalents chimiques de chaque substance sont les quantités de cette substance qui ont des forces de cohésion égales.

Cherchons donc quelle quantité d'hydrogène, d'oxygène, d'azote, de soufre, de chlore il nous faudra prendre d'après cette loi, pour que les forces de cohésion soient égales dans ces substances. Evidemment, il nous faudra prendre une quantité d'autant plus considérable de ces corps, que leur *cohésion spécifique* est moindre. Si donc la force de cohésion à poids égal ou la *cohésion spécifique* de l'hydrogène est 1, celle de l'oxygène 1/16, celle de l'azote 1/14, celle du soufre 1/32, celle du chlore 1/35 ; ces substances détiendront des forces de cohésion égales, quand j'aurai 1 poids d'hydrogène, 16 poids d'oxygène, 14 poids d'azote, 32 poids de soufre, 35 poids de chlore.

C'est quand j'aurai ces quantités de ces substances, et qu'ainsi leurs forces de cohésion seront égales, que la combinaison devra se produire, si la loi posée par les scolastiques est exacte.

Or, ces chiffres 1, 16, 14, 32, 35 représentent précisément les poids relatifs que les chimistes attribuent aujourd'hui aux équivalents chimiques de ces substances. La loi des scolastiques sur l'égalité des forces de cohésion se trouve donc vraie pour ces corps. Bien plus, d'après les modernes, elle devra se trouver vraie pour toutes les substances ; car, d'après ce que nous avons dit, elle n'est qu'une conséquence de cette loi de Gay Lussac : Quand deux gaz se combinent, les volumes des gaz qui entrent en combinaison, sont toujours en rapports simples.

En effet, quand le rapport de ces volumes sera de 1 à 1,

nous verrons dans la transformation chimique, une combinaison en proportion simple, dans laquelle les forces de cohésion des substances qui se combinent sont égales. Quand au contraire le rapport des volumes des gaz qui se combinent sera de 1 à 2 ou à 3, nous verrons dans la transformation qui s'opérera, une combinaison en proportion multiple, puisque les forces de cohésion de l'un des composants seront doubles ou triples des forces de cohésion de l'autre. Si donc la loi de Gay-Lussac admise par les chimistes est vraie, la loi des scolastiques sur l'égalité des forces de cohésion dans la combinaison en proportion simple, et sur la possibilité de combinaisons analogues en proportions multiples, n'est pas moins vraie.

Il faut remarquer que les scolastiqnes ne disent point qu'une combinaison en proportion simple au point de vue, des forces caloriques ne peut être en proportion multiple au point de vue des forces de cohésion. Ils n'enseignent donc point que dans une combinaison où les forces caloriques des éléments sont égales, leurs forces de cohésion ne peuvent être dans le rapport ou bien de 1 à 2, ou bien de 1 à 3, etc. Par conséquent, d'après leur doctrine, on peut pour la notation chimique, se placer à l'un ou à l'autre point de vue, selon qu'on le jugera utile, et une combinaison qui considérée à un point de vue, sera en proportion simple, pourra, considérée à l'autre point de vue, se trouver en proportion multiple.

Nous ne voulons pas laisser ignorer que la manière dont nous venons de nous servir de la loi de Gay-Lussac sur les volumes des gaz qui se combinent, pour montrer la vérité de la loi des scolastiques sur l'égalité des forces de cohésion des équivalents chimiques, est à peu près calquée sur la manière dont les chimistes modernes (1)

(1) Par exemple Wurtz et de Lapparent, *ibid.*

s'en servent pour en tirer cette loi d'Avogadro : *Les gaz à volume égal renferment le même nombre de molécules,* et pour arriver aux assertions du système atomique sur la composition substantielle des corps. Nous ne devons pas en ce moment parler de la composition substantielle des corps. Mais dans la question des équivalents chimiques qui est de la compétence des chimistes, nous sommes heureux de pouvoir nous appuyer sur leur autorité pour établir que les scolastiques étaient dans la vérité.

Nous pouvons donc l'affirmer, la détermination que les scolastiques ont faite des équivalents chimiques au point de vue des forces de cohésion, est aussi exacte et aussi simple que celle qu'ils en ont faite au point de vue des forces caloriques.

Le troisième point de vue auquel les auteurs du moyen âge se placent pour faire la même détermination, est celui des qualités non élémentaires et en particulier du poids. Nous ne considérerons en ce moment que ce qu'ils disent sur le poids des équivalents chimiques, sans nous occuper de leurs assertions sur leurs autres qualités non élémentaires.

Il est impossible d'en douter, les scolastiques estimaient que le poids des équivalents chimiques est proportionnel entre les diverses substances et constant pour chacune d'elles.

Ils admettaient en effet que tous les corps soit simples, soit composés, ont un poids qui dérive de leurs qualités élémentaires, en particulier de leur chaleur, et qui est proportionnel à ces qualités. Si donc les forces caloriques des équivalents chimiques sont proportionnelles, d'après les scolastiques, d'après les mêmes auteurs, les poids de ces équivalents le sont également.

S. Thomas affirme en mille endroits que le poids des éléments et des corps mixtes dérive de leurs qualités

élémentaires. « Elementa constituta sunt ex quatuor passionibus et primis, ex quibus gravitas et levitas causatur. » (S. Thomas II, Gen., l. III, t. c. 23.) « Omnis motus corporis cujuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur a generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam et disponere ad formam et *dare motum consequentem ad formam. Ignis* enim non solum generat alium ignem ; sed etiam calefacit et *sursum movet.* » (S. Thomas, *S. Th.* I p., q. 105, a. 2). Les scolastiques regardent même comme un principe incontestable que la pesanteur dérive des qualités élémentaires. On le voit, en effet, par leur théorie sur le mouvement circulaire du ciel. Comme ils admettent que les qualités de la matière céleste, sont différentes de nos quatre qualités élémentaires, ils en concluent que le mouvement circulaire du ciel est d'une nature tout autre que la pesanteur ou le mouvement des corps terrestres vers la terre, parce que la pesanteur et la légèreté dérivent des autres qualités élémentaires (1). « Corpus autem (cœleste) quod circulariter movetur, impossibile est quod habeat gravitatem aut levitatem, neque enim potest moveri ad medium vel a medio secundum naturam .. Et quod non possit secundum naturam hoc modo moveri, manifestat (philosophus) per hoc, quod motus rectus qui est ad medium vel a medio, *naturalis est quatuor elementis.* »

(1) C'est en partant de la supposition que les qualités élémentaires ne peuvent exister sans pesanteur, qu'ils admettaient de même que la matière céleste n'avait point les quatre qualités élémentaires. Contrarietatem (elementarium) consequitur contrarietas secundum grave et leve : per quorum substractionem intelligitur corpus cœleste esse exemptum ab omnibus contrariis quæ comitantur grave et leve. (I *Cœlo*, l. VI.)

(S. Thomas, I *de Cœlo et mundo*, lect. 6. t., c. 18.) D'après les scolastiques, la pesanteur des corps dérive donc exclusivement de leurs qualités élémentaires.

Ils affirment pareillement que la pesanteur des corps est proportionnelle à ces qualités élémentaires. Ils disent, en effet, qu'à chaque élément correspond une pesanteur ou une légèreté qui lui est propre, et que le poids de chaque élément, se retrouvera prédominant, dans les corps composés où cet élément prédominera. « Necesse est omnibus corporibus simplicibus inesse aliquem motum naturalem : corpora vero mista sequuntur motum corporis simplicis prædominantis in eis. (S. Thomas, III *de Cœlo et mundo*, lect. 5, t. c. 18 ; cfr. *loca antea citata*). Ils ajoutent que dans une certaine mesure qui peut différer à cause de la différence qui peut exister dans la quantité de la matière en qui sont les qualités élémentaires (1), ils ajoutent, dis-je, que dans une certaine mesure, le poids des corps est proportionnel à leurs forces élémentaires, de telle sorte, que quand il y a contrariété dans la pesanteur, il y a contrariété dans les forces actives et réciproquement. « Secundum rei veritatem, contrarietas motuum naturalium consequitur proprietatem activorum principiorum, sive formalium, ad quæ consequitur motus, non autem contrarietatem principiorum passivorum sive materialium (III *de Cœlo et mundo*, l. 6.)

(1) Il semble résulter de là, que c'est par le poids qu'on peut déterminer la *quantité de substance* qui est dans un corps. Les partisans du système atomique supposent au contraire, que la quantité de la matière (ou, d'après eux, le nombre des atomes) doit se déterminer par les forces caloriques. Ils disent en effet que tous les atomes ont la même chaleur, mais des poids divers. Quoique nous ayons, par notre manière de dire, laissé supposer que les mêmes quantités de matière ont le même poids avec des chaleurs diverses, en prenant cette manière de parler qui est conforme à l'usage, nous n'avons pas entendu résoudre le problème que nous indiquons ici, et que nous ne voulons pas aborder en ce moment.

Les scolastiques admettaient en outre (*Ibid* et II *gen.*, t. c. 8) que chaque corps, soit simple, soit composé a son poids spécifique, proportionnel à sa chaleur et à sa force de cohésion. Ils devaient donc reconnaître, et ils ont reconnu implicitement qu'on peut par le poids, déterminer en quelle quantité chaque corps entre dans les combinaisons. (I *Gen.*, lect. 23, t. c. 89.) Ils allaient même pour cette raison, jusqu'à appeler la pesanteur une qualité élémentaire, en prenant ce dernier mot dans un sens large. « Inter qualitate elementares, dit le Docteur angélique (II *Sent.*, dist. 14, a. 5), etiam gravitas et levitas continentur, quæ sunt principia motus elementorum ad propria loca, et etiam quietis naturalis eorum in eisdem, sicut caliditas et frigiditas sunt principia alterationis. »

Mais comme la pesanteur des corps n'agit pas directement sur les substances, les scolastiques ne la regardent pas, comme amenant les transformations substantielles du corps (*loc. cit.*). C'est pourquoi ils ne l'ont pas rangée parmi les qualités élémentaires et actives, proprement dites, mais seulement parmi les propriétés qui en dérivent. « Ostendit (philosophus) quod hæ solum quatuor qualitates (calidum et frigidum, humidum et siccum) sunt activæ et passivæ ad invicem, et per consequens quod sunt formæ elementorum. Sed quia *grave et leve* sunt *propriæ qualitates elementorum*, de quibus potest videri quod essent ipsorum formalia principia, ideo primo dicitur quod *non sunt activa nec passiva....* Cum autem elementa misceantur et *transmutentur ad invicem, oportet quod sint activa vel passiva;* talia autem esse non possunt, nisi per formalia sua principia. Ex his igitur manifeste sequitur quod *nec grave nec leve* sunt *formalia principia elementorum.* » (S. Thomas, II *Gen.*, l. 2, c. 8).

C'est pourquoi l'École n'a jamais déterminé directement le poids des équivalents chimiques d'aucune substance, quoiqu'elle l'ait déterminé indirectement en indiquant les forces caloriques et les forces de cohésion de ses équivalents.

Néanmoins, nous pouvons affirmer que les scolastiques ont déterminé très exactement la proportion dans laquelle chaque substance se combine avec les autres. Cette détermination a été faite par eux, directement et explicitement au point de vue des forces élémentaires qui agissent dans la combinaison ; mais elle n'a été faite qu'implicitement et indirectement au point de vue du poids qui n'agit pas directement dans la mixtion.

Nous avons maintenant à examiner la doctrine des auteurs du moyen âge, sur la manière dont les forces des composants, restent dans le composé après la combinaison.

A. VACANT,
Maître en théologie, professeur au Séminaire de Nancy

(*A continuer*)

NOTES D'UN PROFESSEUR.

—

XCV.

Excellente coutume que celle de fêter les centenaires des saints et des grands hommes de science, de lettres ou de bien. On empêche que l'oubli n'efface tant soit peu leur utile souvenir ; on adapte leurs doctrines, leurs écrits, leurs exemples, aux besoins des temps nouveaux, non sans doute par une de ces interprétations audacieuses qui ne sont que fantaisies ou mensonges, mais par une exposition intelligente, par une *exégèse* habile, de ce qu'ils ont dit et fait de meilleur pour chacune des générations qui leur succèdent.

Il est sûr, par exemple, que les catholiques de 1880 ont certaines leçons spéciales, certains profits particuliers à retirer de la vie de ce grand saint Benoît que l'année 480 vit naître dans l'heureuse Nursie, — *Felix Nursia !* — et que ces leçons, ces profits, n'eussent point également servi à nos devanciers de 1780, et ne serviraient pas autant à nos héritiers, en 1980. L'art de célébrer convenablement un centenaire suppose donc la parfaite connaissance de deux siècles souvent très divers : de celui où vivait le héros qu'il s'agit de fêter, et de celui où vivent ceux devant qui l'on doit retracer son image et chanter ses louanges.

Cette double connaissance, le Révérendissime Abbé de Solesmes l'avait remarquée à un haut degré dans le très docte Recteur des Facultés Catholiques d'Angers, Mgr H. Sauvé ; et c'est pourquoi il lui voulut confier les trois discours à prononcer dans les églises abbatiales de Saint-Pierre et de Sainte-Cécile, les 4, 5 et 6 avril 1880, en l'honneur de l'admirable patriarche de l'ordre monastique, saint Benoît. Ces discours ont été publiés depuis, avec un Bref de N. S. P. le Pape Léon XIII à tous les Abbés de la congrégation bénédictine de

France, et avec un intéressant récit des fêtes du centenaire à Solesmes. (*Le XIVe centenaire de saint Benoît*, par Mgr H. Sauvé.— Le Mans, Edm. Monnoyer, 1889. — 1 vol. gr. in-8° de 122 pp.)

Saint Grégoire-le-Grand et saint Thomas d'Aquin ont principalement fourni à l'orateur la connaissance de l'*homme*, de la *règle*, de l'*œuvre*, qu'il avait entrepris de glorifier : saint Grégoire, le premier et le si parfait biographe de Benoît et de Scholastique, le peintre charmant de leurs âmes plus qu'humaines et de leurs angéliques disciples, Maur, Placide, et tant d'autres; saint Thomas d'Aquin, le vrai docteur de la vie religieuse dont il a si profondément étudié le caractère et défini les lois essentielles.

Assurément les panégyristes de grand renom, Bossuet et Fléchier, par exemple, n'ont point manqué au *Père* des moines d'Occident, à l'*Abraham* de la vie religieuse. Mais aucun, que je sache, n'a traité plus solidement un pareil sujet : aucun n'y ayant mis plus de théologie, plus de théologie scolastique surtout. A ce titre, le second discours de Mgr Sauvé, consacré à la règle bénédictine, est à la fois remarquable et très utile : on y verra comment l'état religieux est d'institution divine ; comment les apôtres et les disciples du Christ en ont été les premiers modèles ; quels sont ses rapports avec la hiérarchie ecclésiastique et avec le ministère sacerdotal ; on y verra quel est le véritable esprit et, pour ainsi dire, la substance et la moëlle de cet homme *converti*, *obéissant*, *stable et paternellement gouverné*, qui est le moine bénédictin. En lisant le rapide et beau commentaire de sa règle tracé devant les bénédictines de Solesmes, par le savant Recteur d'Angers, je me rappelais qu'au XVIIe siècle, un de ces illustres théologiens de Douai dont, pour ma part et en dépit de ma faiblesse, hélas! trop évidente, je dois cultiver le glorieux et séculaire héritage, — qu'au XVIIe siècle, dis-je, le grand François Sylvius, « docteur et professeur ordinaire en la saincte Théologie en l'Université de Douay, » ne dédaignait pas de traduire « de nouveau de latin en françois » la *Reigle de sainct Benoist*, de corriger les précédentes traduc-

tions « en plusieurs endroits tant par additions que par détractions », afin de la « mieux accorder avec son originel, — à la consolation de ceux et celles qui font profession de garder ceste Reigle (1) », et particulièrement à l'utilité de « nos Bénédictines de Douay (2). » Ainsi, de siècle en siècle, les meilleurs théologiens, « color che sanno », comme parle Dante, sont aussi les meilleurs amis des ordres religieux.

Même pour étudier l'*ordre* de Saint-Benoît dans son troisième discours, comme il avait étudié sa *vie* dans le premier et sa *règle* dans le deuxième, Mgr Sauvé ne s'est pas contenté de recourir aux sources de l'érudition et de l'histoire monastiques : il a tenu à s'inspirer encore une fois de saint Thomas d'Aquin, et à montrer l'application de ses théories sur l'état religieux dans le merveilleux développement du plus illustre et du plus nombreux de tous les ordres réguliers de l'Eglise latine. Aussi, par les instances qu'il a faites pour obtenir la publication de ce discours et des deux précédents, l'Abbé de Solesmes a rendu un vrai service à sa Congrégation non moins qu'aux théologiens et aux fidèles.

Je disais que pour réussir en pareil sujet, il ne faut pas seulement bien connaître l'époque de son héros, mais encore celle où on le loue. Le Recteur des Facultés Catholiques d'Angers a été assez mêlé aux choses de ce temps, en France et à l'étranger, pour remplir cette dernière condition ; et ce qu'il nous dit de saint Benoît et de l'ordre bénédictin convient parfaitement à nos difficultés, à nos inquiétudes et aussi à nos espérances. Il était bon que sa parole fût entendue en dehors des cloîtres de Saint-Pierre et de Sainte-Cécile de Solesmes.

XCVI.

Il y a sans doute, parmi nos bienveillants lecteurs, des supérieurs et des confesseurs de religieuses obligées à la récita-

(1) *Approbation* de « Jacques Pollet, docteur et professeur ordinaire en la saincte théologie », donnée à Douay, le 13 septembre 1621, à la *Règle de S. Benoist*, traduite par Sylvius et publiée en un volume petit in-24.

(2) Avertissement de Sylvius *au Lecteur*.

tion de l'office divin, ou du moins à celle du chapelet médité et peut-être même du rosaire entier. Nous tenons à leur signaler deux volumes fort estimables au point de vue de cette double obligation, parce qu'ils en faciliteront l'accomplissement aux personnes étrangères à la science approfondie du psautier latin, et à l'art, qui n'est point absolument vulgaire, de faire l'oraison mentale. Ces personnes-là ne sont pas exclusivement les religieuses pour lesquelles nous recommandons 1° *Jésus-Christ dans les Psaumes*, par le P. Chabert, S. J. (1 vol. in-12, de XIX-325 pp., Lyon, chez Briday, 1875) ; et 2° *les Mystères du Rosaire*, par le P. Tesnière, de la C. du T.-S.-S. (1 vol. in-18 de 268 pp., Paris, chez Palmé, 1879). Ce sont deux livres de doctrine et de piété.

Que des religieuses appliquées chaque jour à la récitation du bréviaire désirent entendre, autrement que des oreilles du corps, les psaumes qu'elles chantent ou psalmodient pendant de longues années, c'est chose si naturelle que pour y parvenir elles ont de tout temps recherché des explications et des traductions du psautier. Le XVIIe et le XVIIIe siècle en avaient abondamment fourni les monastères qui en possèdent aujourd'hui encore un grand nombre, mais souvent de provenance suspecte sinon absolument janséniste ; et, pour le dire en passant, ce n'est pas seulement de ces pseudo-commentaires de l'Ecriture, mais de beaucoup de livres d'une spiritualité très médiocre qu'il faudrait purger les bibliothèques de religieuses, l'*Index librorum prohibitorum* à la main ; nous osons bien suggérer cette précaution aux vénérables directeurs de toutes les maisons régulières, surtout un peu anciennes.

Mais quand on en aura fait disparaître les gloses condamnées, par quoi les remplacer ? Par de bons manuels, simples et courts, tels que celui du P. Chabert. On le consultera certainement avec fruit ; on le lira et le relira avec édification ; on se servira très avantageusement des tables qui sont bien faites, mais auxquelles j'aurais voulu voir ajoutée celle des psaumes d'après les premiers mots latins qui les désignent ordinairement. Si l'on ne néglige pas de faire dans son exemplaire les corrections importantes signalées par le feuillet

d'*Errata*, on aura l'un de ces bons travaux « d'appropriation de la Sainte-Ecriture aux âmes » que nous réclamions ardemment, il y a quelques années (1), et dont l'un des plus habiles ouvriers, M. René Tardif de Moidrey, a été si tôt enlevé à notre affection, à ses études, et à ses entreprises apostoliques.

Disciple du R. P. Eymard, consacré par vocation à la divine Eucharistie, le R. P. Tesnière devait méditer au pied du tabernacle les mystères du saint rosaire, non point comme des faits que le passé a vus et que l'histoire seule rapporte ; mais comme des faits actuels et présents, puisque Notre-Seigneur, par qui ils furent accomplis, ne cesse d'habiter et de vivre sur nos autels. C'est l'explication de la force, de la tendresse, de la chaleur enthousiaste, avec lesquelles l'auteur des *Mystères du Rosaire* a traité son sujet. Théologien de bonne école, il l'a également traité avec science et profondeur, contribuant à nous doter de cette bonne et substantielle littérature ascétique dont notre siècle n'a guère connu jusqu'ici que les apparences. Que la récitation du rosaire, que les communions, que les visites au Saint-Sacrement, seraient bien mieux faites et bien plus profitables, si le petit livre du P. Tesnière était répandu dans les séminaires, dans les communautés religieuses et parmi les fidèles !

XCVII.

L'imprimerie de la Mission de Saint-Joseph de Ngasobil, en Sénégambie, dont la *Revue* a déjà noté quelques publications, vient de faire paraître un curieux *Guide de la conversation en quatre langues : français-volof-anglais-sérèr.* (1 vol. in-24 de 329 p., 1880.) Si quelques-uns de nos lecteurs s'occupent de linguistique comparée, ils trouveront là, pour l'étude à peine ébauchée des langues africaines, des éléments de première importance. Du reste, la mention sympathique que nous faisons ici du nouveau *Guide* volof-sérèr, et qui, nous le savons, sera lue à Ngasobil, y portera les vœux ardents de plusieurs de nos collaborateurs pour le succès d'un apostolat qui nous intéresse d'une façon toute particulière.

(1) *Revue*, tom XXV, pp. 75-94.

Le *Guide* a trois parties : 1° noms de choses ; 2° conjugaisons ; 3° phrases élémentaires. Dans la première, nous avons eu la curiosité de voir combien il a fallu ajouter de mots nouveaux à ces langues barbares, afin d'y infuser toutes les idées catholiques. Il nous a paru que les notions de spiritualisme et de religion naturelle avaient déjà leurs expressions traditionnelles, dont nos missionnaires n'ont eu sans doute qu'à préciser et à rectifier parfois la portée. De nouvelles acceptions ont dû être données à des termes anciens ; de nouveaux groupes de mots ont dû être formés. Mais, de créations complètes, nous ne voyons guère que celles-ci : *Yésu-Christa*, *Trinité b.*, (et encore y a-t-il une expression ancienne pour désigner ce mystère.) *Pèrson*, (même observation,) *Lotèl b.* (l'autel.) *Konféséky b.* (le confessionnal,) *Kruz b.* (la croix,) *Losti b.* (l'hostie.) *Baptisé b.* (le baptême,) *Konfirmé b.* (la confirmation,) *Lekaristi b.* (l'eucharistie,) *Komuné b.* (la communion,) *Lordar b.* (l'ordre,) *Mès b.* (la messe,) *Pâk*, *Pantakôt*, *Noèl*, (qui ont aussi leurs équivalents dans des formules locales.) Ce n'est pas sans respect que je transcris ces mots aux formes étranges, qui sont comme autant de canaux sacrés par où la sublime théologie des Thomas d'Aquin et des Augustin, des Athanase et des Origène, la théologie de Pierre et de Paul, du Verbe de Dieu lui-même, entre en possession des dialectes obscurs de l'extrême Afrique, et, comme un ferment sacré, va y développer la vie chrétienne et en faire sortir peut-être un jour une littérature comparable à celle de l'Afrique septentrionale. C'est la confusion de Babel qui disparaît dans l'admirable unité de la Pentecôte : *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt.*

Dr Jules Didiot.

CHRONIQUE.

—

Le chanoine de Angelis, si connu dans le monde de la science ecclésiastique, vient de faire paraître le cinquième fascicule de ses *Prælectiones Juris Canonici* (1). Le docte professeur suit, comme nos lecteurs le savent, l'ordre des décrétales de Grégoire IX. Dans les deux premiers fascicules, qui forment un premier volume, il a commenté le premier livre ; dans le second volume, il s'est occupé non pas du second livre, *de Judiciis*, mais bien du troisième des cinq livres qui composent l'œuvre magistrale de S. Raymond de Pennafort. Le fascicule que nous signalons aujourd'hui traite du *Mariage*, qui forme le sujet du quatrième livre des décrétales, et il poursuit ce commentaire jusqu'au titre XXI, *de secundis nuptiis*. Ce qui fait le mérite de cette œuvre, c'est que tout en suivant le sillon tracé par les vieux commentateurs, et presque abandonné par les canonistes modernes, M. de Angelis complète et adapte à l'état actuel de la société, la législation des anciens maîtres. Le champ de la science juridique est constamment ouvert au zèle des travailleurs. Si le fond reste le même, si les principes ne changent point parce qu'ils sont les conséquences directes des axiomes immuables de la théologie, cependant la jurisprudence et l'application peuvent se modifier et se modifient en réalité par la pratique des tribunaux et les études des jurisconsultes qui se succèdent dans le cours des âges. En France, où notre législation ecclésiastique est si profondément oubliée, et où cependant elle serait si nécessaire, et où il serait, malgré tout, possible de l'appliquer souvent, — surtout dans les causes matrimoniales, qui doivent nécessairement se rencontrer, et qui sont résolues, Dieu sait comment, en dehors des règles si sages et si précises établies par l'Eglise, — nous souhaitons que l'ouvrage de notre

(1) Paris, chez Lethielleux.

ancien et vénéré maître soit répandu et étudié, pour le plus grand profit de ceux qui le liront. Il ne nous appartient pas d'en faire un plus grand éloge ; peut-être nos paroles seraient-elles suspectes. Nous nous en rapportons d'ailleurs très volontiers au jugement de ceux qui s'approprieront ces pages si intéressantes à plus d'un titre.

Nous avons reçu quelques ouvrages que nous sommes heureux de signaler à l'attention de nos lecteurs.

En fait de liturgie, indiquons tout d'abord un joli volume imprimé en rouge et noir chez Lecoffre, et contenant les prières, les rubriques, les chants tirés du Pontifical Romain, et se rapportant aux belles et touchantes cérémonies de l'ordination. (*Ritus de ordinibus conferendis, cum cantu missarum pro temporibus ordinationum*) - Un prêtre du Sacré-Cœur, le R. P. Carles, a publié un intéressant *Mémoire sur le Proprium sanctorum de la sainte Eglise de Toulouse*, avec la vraie légende des saints et plusieurs anciens offices (1). Nous saluons avec plaisir tous ceux qui emploient leur science et leur érudition à faire connaître et aimer nos saints. Si, grâce à Dieu, nous avons vu la fin de cette guerre si acharnée qui s'est livrée en France sur le terrain liturgique, nous ne pouvons qu'applaudir à ceux qui veulent rendre cette victoire encore plus complète, et achever, si c'est encore possible, la défaite des liturgistes rationalistes et jansénistes du siècle dernier.

Citons ensuite brièvement une nouvelle édition d'un opuscule publié par S. E. le cardinal Manning, intitulé : la *Confiance en Dieu* et la *Mission* de *S. Alphonse* de *Liguori* (2), et traduit par le chanoine L. Pallard. Le titre de l'ouvrage et le nom de l'éminent auteur nous dispensent de plus longs commentaires.

Indiquons encore un nouvel ouvrage de l'illustre professeur de Louvain, M. Charles Périn, qui publie en un petit volume in-8°, sous le titre : *Les Doctrines économiques depuis un siècle*,

(1) Toulouse, imprimerie Hébrail et Delpuech, 5, rue de la Pomme.

(2) Maison Périsse frères, Bourguet, Calas et Cie, successeurs, 38, rue Saint-Sulpice, Paris.

les cours si brillamment professés par lui à l'Université de Louvain (1). La *Revue* n'ayant pas le droit de parler de politique, et d'économie politique, nous nous contentons de si signaler ce livre à l'attention de ceux de nos lecteurs qui s'occupent de ces difficiles et importantes questions.

Notre siècle est avide de science et tout le monde veut connaître les magnifiques découvertes qui se produisent chaque jour. Aussi les nombreux journaux qui ont pour but de les vulgariser obtiennent bon accueil du public. Mais il en est malheureusement peu qui méritent toutes les sympathies des personnes catholiques, dont ils blessent souvent les convictions les plus sacrées. C'est pourquoi nous voyons avec plaisir la publication d'une Revue scientifique, intitulée : *Le Monde de la Science* et de l'*Industrie* (2), qui, fidèle à la promesse faite dans le prospectus qui l'annonce, n'essaie jamais d'attaquer Dieu l'auteur de toute science.

Au point de vue de la direction, le *Monde de la Science* plaira à tous les amis des sciences, qui trouveront là un journal parfaitement renseigné et très bien rédigé. Non seulement il met au courant des découvertes récentes et des nouvelles inventions, mais on y trouve encore d'excellents articles de fond et d'intéressantes chroniques, qui rendent ce journal à la fois utile et agréable.

A. P.

(1) Paris, chez Lecoffre

(2) *Revue scientifique illustrée* paraissant le 10 et le 25 de chaque mois. 11 fr. par an.—Paris, Maurice Tardieu.

Arras, imp. de la Société du Pas-de-Calais, P.-M. LAROCHE, directeur.

DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

D'APRÈS LES SYNOPTIQUES.

DEUXIÈME ÉTUDE.

—

Les débuts de Jésus-Christ sont les débuts d'un Homme Dieu (1).

SUITE.

II.

Le choix des Apôtres.

Les débuts de Jésus-Christ sont merveilleux. Après avoir passé trente années dans un atelier de charpentier, il entre dans la vie publique. Un homme extraordinaire l'y précède ; un homme qui, par l'héroïsme de sa vertu, l'austérité de sa vie, la puissance de sa parole, avait concentré sur lui les regards de sa nation : cet homme si grand ne faisait que préparer la voie à Jésus. A leur première entrevue, le Ciel lui-même témoigne en faveur du fils de l'artisan : une voix venue d'En-Haut le déclare le Fils bien-aimé de Dieu.

Après cette attestation solennelle de sa divinité, le Christ se retire au désert de Judée pendant quarante jours et s'y laisse tenter par le démon. Satan reçoit cet ordre : *Arrière !* et il recule épouvanté. Jésus inaugure la prédication du royaume de Dieu : des prodiges écla-

(1) Voir la *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, n° de Janvier.

tants manifestent son pouvoir ; Israël s'émeut ; des foules le suivent. A un moment donné, aux premiers jours de sa carrière publique, Jésus se donne des coopérateurs et appelle des hommes à concourir à l'établissement du règne de l'Évangile.

La vocation des premiers Apôtres, telle que les synoptiques nous la relatent, proclame la divinité de celui qui les a choisis. On va en juger.

Voici le récit de S. Matthieu ; celui de S. Marc (1) est identique : *Se promenant le long de la mer de Galilée* (2), *Jésus vit deux frères, Simon, qu'on appelle Pierre, et André son frère, qui jetaient leur filet dans la mer* (*car ils étaient pêcheurs*); *et il leur dit : Suivez-moi et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes. Eux aussitôt, laissant là leurs filets, le suivirent. De là, s'avançant, il vit deux autres frères, Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère, qui étaient dans une barque avec Zébédée, leur père, occupés à raccommoder leurs filets, et il les appela. Et eux, aussitôt, abandonnant leurs filets et leur père, le suivirent* (3).

La simplicité de ce récit est sublime. Il n'y a pas un mot pour l'ornement, pas un pour l'amplification, et chaque mot porte. Nie-t-on les miracles dans l'ordre physique ? Voici un prodige moral, devant lequel pâlissent les œuvres des thaumaturges. *En se promenant* — car pour lui, ce n'est qu'un jeu — Jésus ouvre l'apostolat chrétien. Deux frères, simples et ignorants, pêcheurs par état, se tenaient sur le bord de la mer ; ils avaient jeté leurs filets. Jésus les regarde et leur dit : *Suivez-moi ! Aussitôt ils le suivirent.* Qu'y avait-il dans le regard, dans la voix, dans le geste, dans la personne de Jésus

(1) Marc, I, 16-20.
(2) Ce lac est appelé ailleurs : mer de *Tibériade*, mer de *Génésareth*.
(3) Matth. IV, 18-23.

pour arracher ces hommes à leur genre de vie et se les attacher invinciblement ? Je le sais, ils connaissaient déjà le Sauveur ; S. Jean nous a appris qu'ils avaient passé près d'une journée auprès de lui (1); peut-être même avaient-ils été les témoins émerveillés du miracle de Cana ; mais néanmoins, de cette connaissance de Jésus, ou, si l'on aime mieux, de cette foi en Jésus, jusqu'à quitter tout : bien, famille, habitudes invétérées, espérances, il y a un pas immense. Jésus les appelle, et, avec une promptitude que rien n'arrête, ils le suivent et s'attachent à sa personne et à son œuvre. Ils verront les peuples accourir en foule et se répandre en témoignages de reconnaissance ; ils seront témoins de l'action puissante du Sauveur ; ils feront à sa suite des rêves de grandeur ; mais, un jour, ce même Jésus, ils le verront, exposé, du haut du Prétoire, à une foule ignoble, tourné en dérision et objet des mépris, même pour la populace : ils le verront, cloué à une croix, mourir de la mort des infâmes... et ils auront un moment de défaillance. Ils en reviendront bien vite et ils seront fidèles à la mémoire du Maître, jusqu'au sein des supplices, jusqu'en face du trépas. Ils chercheront à lui conquérir des amis fidèles — est-ce assez ? — des adorateurs, dans toutes les parties du monde. Je le répète, qu'y a-t-il eu de fascinateur en Jésus, qui ait à ce point maîtrisé leur cœur et leur volonté, et les ait unis à lui à travers la gloire et l'ignominie, au mépris des supplices et du martyre ? Qu'y a-t-il eu ? J'écoute : Renan répond : « Ces conquêtes, « Jésus les devait au charme infini de sa personne et « de sa parole. Un mot pénétrant, un regard tombant « sur une conscience naïve qui n'avait besoin que d'être

(1) S. Jean I, 36-42. Nous parlerons de ce récit du quatrième évangile à la fin de cette étude.

« éveillée, lui faisaient un ardent disciple (1). » Charme infini ! ce mot dit tout et ne dit rien. Oui, le charme réellement infini, c'est-à-dire réellement divin de Jésus — car infini et divin ont la même signification — a captivé et entraîné à jamais les Apôtres ; mais, entendu dans le sens restreint que lui donne l'écrivain français, si puissant soit-il, nul homme n'a le pouvoir de faire comme Jésus la conquête d'un autre homme, jusqu'après la mort, à travers le feu des persécutions.

Voici un juge compétent : il s'appelle Napoléon : « J'ai « passionné des multitudes qui mouraient pour moi — « c'est le génie qui parle — mais il fallait ma présence, « l'électricité de mon regard, mon accent, une parole « de moi ; alors j'allumais le feu sacré dans les cœurs... « Maintenant que je suis à Sainte-Hélène, maintenant « que je suis cloué sur ce roc, qui bataille et conquiert « des empires pour moi ? Où sont les courtisans de mon « infortune ? Pense-t-on à moi ? Qui se remue pour moi « en Europe ? Qui m'est demeuré fidèle ? Où sont mes « amis ? Assassiné par l'oligarchie anglaise, je meurs « avant le temps ; et mon cadavre aussi va être rendu « à la terre pour y devenir la pâture des vers... Voilà la « destinée du grand Napoléon !... Quel abîme entre ma « misère profonde et le règne éternel du Christ, prêché, « encensé, aimé, adoré, vivant dans tout l'univers... « Est-ce là mourir ? n'est-ce pas plutôt vivre ? Voilà la « mort du Christ ! Voilà celle de Dieu (2) ».

Eh bien ! ce que Napoléon n'a pas eu, ce que nul homme n'a obtenu, le Christ l'a produit : une parole l'a rendu maître à jamais du cœur des Apôtres. Et quand il n'était plus, oh ! surtout alors, ils ont bataillé pour lui,

(1) *Vie de Jésus*. IX. 117.

(2) De Beauterne, *Sentiment de Napoléon sur le Christianisme*, ch. II. p. 181 Bruxelles, Société des bonnes lectures, 1844.

ils lui ont conquis l'empire du monde. Il a eu des témoins jusqu'aux extrémités de la terre, des martyrs sur toutes les plages. « On a ressenti pour lui cet amour admirable, « surnaturel, supérieur; phénomène inexpliquable, im- « possible à la raison et aux forces de l'homme; feu « sacré donné à la terre par ce nouveau Prométhée, « dont le temps, ce grand destructeur, ne peut ni user « la force, ni limiter la durée... Moi, Napoléon, c'est ce « que j'admire davantage parce que j'y ai pensé souvent. « Et c'est ce qui me prouve absolument la divinité du « Christ! »

Refuse-t-on de conclure comme le génie? Retournons à notre texte. *Suivez-moi et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes*, dit Jésus. Quelle assurance et quelle promesse! L'évènement ne leur a-t-il pas infligé un démenti? Jetez les yeux autour de vous : le monde est chrétien; aux temps apostoliques, il était païen. Ce changement, à qui le doit-on? Poser la question, c'est la résoudre. Les Apôtres ont étendu leurs filets mystiques et les nations y sont entrées. Songe-t-on aux difficultés de l'entreprise? Quelques pauvres pêcheurs de Galilée, sans instruction, sans éloquence, dépourvus de tout crédit, se trouvent seuls en face du monde juif qui les a rejetés et du monde romain qui va les traquer comme des fauves, et, pleins de foi en cette parole : *Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes,* ils prêchent la divinité d'un crucifié! Et les savants sont tombés à genoux à la voix de ces ignorants; les riches se sont humiliés en présence de ces pêcheurs; la Grèce et Rome ont cru à la parole de ces quelques Juifs. Cela est incroyable, et cela est! Il est donc plus qu'un homme celui qui a prononcé et accompli cet oracle : *Suivez-moi et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes* (1).

(1) Dans un discours prononcé à la Sorbonne décembre 1880) et

Et dire que l'Évangéliste ne consacre que deux lignes au récit de cette étonnante promptitude des disciples à suivre l'appel du Maître et à la prédiction du succès colossal de leur parole ! N'y a-t-il pas là plus qu'une forte présomption pour croire à leur véracité ?

*
* *

Mais que pense le docteur allemand de la vocation des Apôtres ? Son opinion est raide. Le récit, que nous font les Évangélistes, n'est pas historique. Strauss emprunte ses preuves à la science sacrée et à la science profane, à l'histoire du peuple juif et à l'histoire de Rome. Il n'y a pas lieu cependant de nous effrayer outre mesure.

« On savait, dit-il, que parmi les principaux disci-
« ples de Jésus, il y en avait plusieurs pêcheurs et au
« moins un péager (1). On se rappelait aussi, quant aux

adressé aux membres de l'Institut, M. Gambetta s'est exprimé comme suit : « Vous êtes, et plus certainement que ne le disait le fondateur « d'une religion... vous êtes pêcheurs d'hommes. (Vive adhésion et « applaudissements prolongés. Encore une fois, répandez-vous sur « la surface du pays ; livrez-vous sans relâche à cette pêche mira- « culeuse que vous avez si bien commencée ; vos filets sont d'or, les « mailles en sont solides : pêchez, c'est l'avenir de la France que vous « rapporterez dans vos filets. » (Explosion d'applaudissements.) Nous serait-il permis de troubler un instant ce bruyant succès ? Si M. Gambetta s'est donné la peine de penser, ce mot : « Vous êtes, et *plus certainement* que ne le disait le fondateur d'une religion, vous êtes des pêcheurs d'hommes ; » ce mot, dis-je, a dû lui brûler les lèvres. Humainement parlant, les membres de l'Institut ont tout ce qu'il faut pour réussir : ils ont du crédit, ils sont ou se croient savants ; les Apôtres n'avaient rien : ils étaient pauvres et ignorants, et néanmoins ils ont, dans le monde entier, rétabli le culte de Dieu et sauvé la morale. Et il s'agit pour les membres de l'Institut de saper, en France, par une prétendue science athée, les bases de la société ! Pêcheurs pour pêcheurs, on voit combien la mission des pêcheurs apostoliques était plus difficile, plus vaste, plus salutaire et plus durable. Que restera-t-il dans un siècle de la *pêche miraculeuse* que M. Gambetta invite les membres de l'Institut à continuer ? Des ruines probablement qui auront englouti l'Institut lui-même ; tandis que la pêche apostolique continuera à répandre la vie.

(1) Le péager ou publicain, dont il s'agit ici, est S. Mathieu, qui portait aussi le nom de Lévi. Nous ne nous occupons pas de sa vocation

« premiers, la parole de Jésus sur les pêcheurs de pois-
« sons dont il ferait des pêcheurs d'hommes.

« A ces souvenirs, la légende des prophètes de l'An-
« cien Testament pouvait ajouter divers traits, par
« exemple la manière dont Élie avait appelé Élisée à le
« servir et à lui succéder. Élisée labourait, poussant de-
« vant lui douze paires de bœufs, lorsque le prophète
« Élie jeta son manteau vers lui ; aussitôt le laboureur
« quitta ses bêtes et suivit son nouveau maître.

« Comment ne pas se rappeler, à cette occasion, l'his-
« toire de L. Quinctius Cincinnatus? Dans un pressant
« danger, il est nommé dictateur par le Sénat romain,
« et les envoyés du Sénat le trouvent dans sa petite
« propriété, au-delà du Tibre, dépouillé de sa toge et
« occupé à labourer ou à tirer un fossé. Le trait peut
« être historique, mais il peut aussi n'être que légen-
« daire.

« Quant aux deux récits bibliques, nulle difficulté de
« croire qu'Élisée ait commencé par être laboureur,
« Pierre et Jean, par être pêcheurs ; en cela, l'histoire de
« leur vocation n'est pas en dehors des probabilités
« historiques. Toutefois, il est un point où elle s'écarte
« de celle de Cincinnatus ; ces hommes appelés n'avaient
« pas déjà donné à ceux qui les appelaient des preuves
« de leur mérite ; c'est Dieu qui enjoint directement à
« Élie d'appeler Élisée ; c'est la pénétration messianique
« qui découvre, à première vue, à Jésus l'aptitude apos-
« tolique des disciples pêcheurs. La vocation de Cincin-
« natus, surprenante au premier abord, se motive et se

parce qu'elle est postérieure à celle des autres disciples et parce que le caractère divin de Jésus en ressort de la même manière que de celle des premiers Apôtres. — Strauss emploie de longues pages à prouver qu'il y a contradiction entre les Evangélistes, parce que le péager est appelé tantôt Lévi et tantôt Matthieu, comme si le même homme ne pouvait porter deux noms !

« déduit naturellement, tandis que le motif naturel fait « défaut aux vocations d'Élisée et des Apôtres ; celles-« ci sont donc nécessairement des formations légen-« daires, tandis que le récit romain peut être histori-« que (1). »

Le récit de la vocation des Apôtres est « nécessairement une formation légendaire. » Pourquoi ? Parce que « le motif naturel fait défaut. » Et le motif surnaturel ? Il n'existe pas aux yeux de Strauss ; pour lui, comme pour toute son école, le surnaturel, c'est-à-dire Dieu et la Providence, est supprimé (2). Si ces écrivains en conservent le nom, c'est pour ne pas rompre avec un usage encore universellement répandu. Renan nous a édifiés à cet égard (3). « Mais, dirons-nous avec Lacordaire, l'exis-« tence du surnaturel, à tout le moins, c'est une ques-« tion. Vous, rationalistes, vous n'admettez pas la possi-« bilité de l'action souveraine de Dieu en ce monde ; « nous, chrétiens, nous l'admettons. Or, nous sommes « des hommes comme vous, des intelligences comme « vous ; si vous êtes nombreux, nous le sommes plus « que vous ; si vous êtes savants, nous le sommes autant « que vous... Par conséquent, conclurons-nous avec « l'orateur de Notre-Dame, décider de la réalité de « l'histoire par la présence ou l'absence du *surnaturel*, « c'est décider une question par une autre question, « procédé contraire aux règles de la logique et du sens « commun (4). »

(1) *Nouvelle Vie de Jésus*, tom. II, LXIX, 119, 120.

(2) Dans un récent article publié dans la *Revue des deux Mondes* (numéro de novembre 1880), article qui a pour titre : *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, M. Renan écrit : « La philosophie naturelle nous « fait accepter comme un dogme fondamental : « Il n'y a pas de sur-« naturel particulier. » Pourquoi ce mot : *surnaturel particulier* ? M. Renan admettrait-il un surnaturel général ?

(3) Voir la première étude.

(4) Conférence de Notre-Dame, pendant l'Avant de 1845-1846, septième conférence.

La négation, ou, si l'on aime mieux, la haine et la peur du surnaturel, empêchent donc l'écrivain allemand d'admettre la réalité historique de la vocation des Apôtres. Mais ce surnaturel, qu'il nie dans la cause, existe dans l'effet. Il avoue n'avoir aucune « difficulté de croire que « Pierre et Jean aient commencé par être pêcheurs. » Je demanderai au docteur germain comment il s'est fait que des pêcheurs ignorants soient devenus les précepteurs du genre humain, et que la Grèce et Rome, qui ont résisté à l'éloquence et aux charmes de la philosophie, aient cru à la parole de ces artisans, venus de la Galilée? A cela, y a-t-il « un motif naturel (1) ? » Non. Il faut donc nier le résultat. Mais, impossible ; le résultat est gigantesque, il se perpétue à travers les siècles ; il est là sous vos yeux. Je demanderai encore comment les Apôtres sont demeurés opiniâtrement fidèles à leur maître, même et surtout après sa mort ignominieuse sur un gibet, jusqu'au martyre? A cela encore, y a-t-il « un motif naturel ? » Non. Mais alors détruisez le dôme et la confession de saint Pierre à Rome. Etrange aberration de l'esprit humain ! « Des monuments sont authentiques, « ils s'enchaînent les uns aux autres dans un ordre visi- « ble et constant, ils se lient à toute la suite de la vie hu- « maine publique, ils sont inattaquables, certains, con- « sacrés, c'est folie d'y toucher ; mais le doigt de Dieu « s'y trouve, ce doigt qui a créé le monde, et cela suffit, « l'histoire a disparu (2) ! »

La citation de Strauss, reproduite plus haut, est longue : nous avons tenu cependant à la placer sous les yeux du lecteur, parce qu'il y a là un spécimen curieux

(3) On a essayé de répondre. Le fier et puissant orateur de Notre-Dame a montré l'inanité des différents systèmes. Voir la huitième conférence 1846.

(2) Lacordaire, 7e conférence. Avent 1845-1846.

du genre d'argumentation propre au docteur d'Outre-Rhin. Règle générale, se trouve-t-il en présence d'un fait prodigieux ; pour affaiblir l'impression qu'il produit sur l'âme, il cherche dans l'histoire du peuple hébreu ou dans ses souvenirs classiques, un fait plus ou moins analogue. Pour le cas qui nous occupe, il compare la vocation d'Elisée à celle des Apôtres, comme pour dire : que la sublimité de l'Évangile ne nous étonne pas, l'Ancien Testament offre un trait semblable. Et Strauss fait ressortir les analogies, il laisse dans l'ombre la supériorité de l'Évangile sur les plus beaux livres de la Loi et des Prophètes. Même à côté de Moïse, la majesté de l'Évangile vous saisit, et la chose se comprend : l'Ancien Testament renferme les paroles et l'histoire des hommes de Dieu ; le Nouveau est la vie de Dieu lui-même, de Dieu fait homme. Strauss ne l'ignore pas, cette incontestable supériorité, mais à ses yeux, l'effet produit est le même : il y a imitation, éloignée si l'on veut, supérieure encore si l'on veut, mais toujours il y a imitation...

Et pourquoi rappeler Cincinnatus? Mais le pourquoi saute aux yeux. D'une charrue, il a été élevé au dictatoriat et il a sauvé Rome ; qu'y a-t-il de si extraordinaire, que de leurs barques et de leurs filets Pierre et Jean soient montés à l'apostolat? Voilà l'insinuation non exprimée, mais sous-entendue. Ce qu'il y a d'extraordinaire? Le voici. Cincinnatus, après un coup de main héroïque et heureux, est retourné à sa charrue : il a passé comme tant d'autres. Pierre et Jean demeurent toujours, et par leurs successeurs continuent à régir le monde des âmes qu'ils ont soumis à Jésus, leur maître. Cincinnatus était un guerrier qui cachait ses talents : rien de plus naturel que son succès. Pierre et Jean étaient des pêcheurs et n'étaient que cela : n'est-il pas prodigieux de les voir soudain transformés en précepteurs des peuples?

N'oublions pas l'appréciation de Renan. L'écrivain français n'a pas l'érudition pesante de Strauss ; il vise à racheter ce défaut par un étalage d'esprit gaulois. Il ne mentionne pas la vocation de Pierre et d'André, il se contente de nous apprendre qu' « une maison surtout, à Capharnaüm, lui offrit (à Jésus) un asile agréable et des « disciples dévoués. C'était celle de deux frères, tous « deux fils d'un certain Jonas, qui probablement était « mort à l'époque où Jésus vint se fixer sur les bords du « lac... Jésus, qui aimait à jouer sur les mots, disait « parfois qu'il ferait d'eux des pêcheurs d'hommes. En « effet, parmi tous ses disciples, il n'en eut pas de plus « fidèlement attachés (1). » Et... plus rien ! La prédiction de Jésus : *Suivez-moi et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes*, est donnée comme un jeu de mots. Oui ! jeu de mot puissant que celui-là ! Quel est donc celui qui, en se jouant, domine et change le cœur de l'homme ? Nul autre que celui qui l'a fait, répond le bon sens vulgaire.

O lourde science allemande, ô bel esprit français, que vous échouez tristement devant une barque de pêcheurs !

*
* *

La vocation des Apôtres soulève d'autres difficultés. Nous avons étudié le récit des deux premiers synoptiques ; S. Luc a aussi le sien. Avant de le considérer, écoutons Strauss.

« L'histoire de la vocation, telle qu'elle est donnée par « Matthieu et reproduite par Marc, était trop simple et « trop naturelle (2) pour ne pas être à la longue dépassée par la ferveur d'imagination des communautés primitives. Nous, sans doute — c'est toujours Strauss « qui parle—nous trouvons assez merveilleux que Jésus

(1) *Vie de Jésus*, IX, 108.

(2) Ceci est une distraction. Trop naturelle ! Strauss ne nous a-t-il pas répété plus haut que « le motif naturel » faisait défaut ?

« ait de prime abord, appelé à le suivre, des hommes « qu'il semble voir pour la première fois, et que, dans « tous les cas, il ne connaissait pas de près, et que ces « hommes l'aient incontinent suivi ; mais la foi des pieux « auditeurs de l'Évangile exigeait davantage. Luc a fait « de la scène un petit drame... (1) »

Au lieu d'emprunter à l'auteur allemand son analyse du récit de S. Luc, nous préférons mettre le texte évangélique lui-même sous les yeux du lecteur.

Il arriva un jour que la foule le pressait pour entendre la parole de Dieu, et Jésus *se trouvait sur le bord du lac de Génésareth. Il y vit deux barques arrêtées : les pêcheurs étaient descendus et lavaient leurs filets. Montant dans une des barques, qui était celle de Simon, il le pria de s'éloigner un peu du rivage : il s'assit, et de la barque enseigna la foule. Dès qu'il eut cessé de parler, il dit à Simon : Prenez le large et jetez vos filets! Simon répondit : Maître, nous avons travaillé toute la nuit et nous n'avons rien pris ; mais, à votre parole, je jetterai le filet. Et, comme ils eurent fait cela, ils prirent une grande quantité de poissons et leur filet se rompit. Ils firent signe à leurs compagnons qui étaient dans l'autre barque de venir et de les aider. Ils vinrent et remplirent les deux nacelles, au point qu'elles coulèrent presque à fond. A cette vue, Pierre tomba aux pieds de Jésus et dit : Retirez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un pécheur. Car l'épouvante s'était emparée de lui et de tous ceux qui étaient avec lui, à cause des poissons qu'ils avaient pris, de même que de Jacques et de Jean, fils de Zébédée, qui étaient les compagnons de Simon. Et Jésus dit à Simon : Ne craignez pas ; désormais vous prendrez des hommes. Et ayant tiré leurs barques à terre, ils quittèrent tout et le suivirent* (2).

(1) *Nouvelle Vie de Jésus*, tome II, LXIX, 122.
(2) Luc, v, 1-11.

La vocation de Pierre et des deux fils de Zébédée, dont il est question ici, est-elle la même que celle dont parlent S. Matthieu et S. Marc, et dont nous avons fait ressortir le côté divin? Strauss l'affirme. « On reconnaît, dit-il, dans la « version de Luc, le récit de Matthieu et de Marc, mais « tourné au miracle, et on voit aussi que ce miracle est « symbolique et qu'il représente les succès futurs de la « prédication des Apôtres sous la figure d'une pêche mer- « veilleuse (1). » Évidemment, le récit de S. Luc est, selon le docteur allemand, plus légendaire encore que celui de S. Matthieu : il y a ici, non seulement vocation étonnante, prédiction plus étonnante encore; mais n'y a-t-il pas aussi une pêche extraordinaire, miraculeuse et symbolique à la fois? C'est plus qu'il ne faut pour faire rejeter une telle narration.

Eh bien! supposons avec le docteur allemand que la vocation des Apôtres, dont il s'agit ici, soit la même que celle qui est rapportée par les deux autres synoptiques; cette supposition, nous pouvons la faire : la moitié au moins des commentateurs des saintes Écritures soutiennent cette opinion (2); négligeons pour le moment le dramatique de la narration de S. Luc; que suit-il de là? Que nous nous trouvons en présence du récit de S. Matthieu ou à peu près.

Jésus voit au bord du lac de Génésareth des pêcheurs; il les appelle, se fait suivre d'eux, et leur prédit qu'il fera

(1) *Nouvelle Vie de Jésus*, tome II, LXIX, 123.

(2) La question se débat librement parmi les écrivains catholiques; de part et d'autre on cite des autorités. La vocation dont parlent S. Matthieu, IV, et S. Marc, I, est elle la même que celle décrite par S. Luc, V? Non, répondent S. Augustin, S. Thomas, Maldonat. Oui, disent S. Epiphane, Cornelius a Lapide, Jansenius d'Ypres. Cette dernière opinion nous sourit davantage. Les deux premiers synoptiques, d'après nous, ont omis la description de la pêche miraculeuse pour nous transmettre seulement l'appel du Sauveur et la parfaite obéissance des Apôtres.

d'eux des pêcheurs d'hommes. Nous nous retrouvons en présence des mêmes questions : qu'y avait-il dans le regard du Sauveur qui commandât à ces hommes de le suivre et de lui demeurer opiniâtrement fidèles, en dépit du monde coalisé? D'où lui est venue la puissance de réaliser la prédiction et de faire, à la lettre, de ces bateliers, grossiers et ignorants, des pêcheurs d'hommes? Le merveilleux du récit de S. Luc explique la promptitude de l'adhésion des Apôtres, et, en un certain sens, la constance de leur fidélité. Un tel miracle a dû les remuer profondément. Hommes du métier, ils jugeaient la pêche devoir être infructueuse, et voilà qu'à la parole de Jésus elle dépasse toute prévision. Je le répète, ce miracle a dû les toucher profondément : suivre Jésus n'en était plus que la conséquence.

Mais, objecte Strauss, « ce miracle est symbolique et « il représente les succès futurs de la prédication des Apô- « tres, sous la figure d'une pêche miraculeuse. » Le penseur allemand oublie qu'à l'époque où ces lignes ont été confiées au parchemin, rien ne faisait prévoir ce succès. M'emparant d'un raisonnement de Bossuet, je réponds : Si un Luc, si un Matthieu, si un Jean, parmi tant d'opprobres et tant de persécutions, ont pu prévoir de si loin la gloire du christianisme et la conversion des peuples, je ne veux rien de plus fort pour convaincre tous les esprits raisonnables que c'étaient des hommes divins, auxquels et l'esprit de Dieu, et la force toujours invincible de la vérité faisaient voir dans l'extrémité de l'oppression, la victoire très-assurée de la bonne cause (1).

Que si l'écrivain rationaliste d'Outre-Rhin persiste à rejeter le miracle, que reste-t-il? Le récit, simple et nu, mais sublime et divin de Matthieu. Et alors se présente la seconde partie du dilemme connu de S. Augustin. Si,

(1) Bossuet, *Panégyrique de S. André*, première partie.

sans avoir vu de miracle, les Apôtres se sont attachés au Christ et lui sont demeurés inébranlablement fidèles ; si, sans miracles, ils ont pu s'emparer du monde et le soumettre à la foi de l'Évangile, c'est donc que Jésus, au nom duquel ils ont jeté leurs filets, était réellement Dieu.

*
* *

Le docteur allemand dirige une autre attaque contre le récit de la vocation des Apôtres, tel que nous le trouvons en S. Matthieu et en S. Marc : il cherche ses armes dans l'Évangile de S. Jean. Et, le croirait-on, en cette rare circonstance, il découvre dans les synoptiques plus de merveilleux que dans le quatrième Évangile. Est-ce à dire qu'il souscrive à la narration de S. Jean ? Nullement. Le profond penseur a deviné le mobile qui a fait agir le fils de Zébédée. « L'imputation de n'avoir pu « recruter que des gens mal famés (1), des publicains et « des bateliers de la pire espèce, contenait une pointe « douloureuse à mesure que le christianisme s'élevait vers « les classes supérieures. Il est donc naturel qu'un nouvel « Évangile, œuvre d'un esprit de haute et fine culture, et « adressé à des chrétiens plus instruits et d'ordre plus dis- « tingué, ait cherché à présenter sous un autre jour les « données de la tradition... Le quatrième Évangéliste, qui « se privait des traits pittoresques et dramatiques des « vocations synoptiques, leur a substitué l'intermédiaire « du Baptiste, qui relève les disciples : au lieu d'être en- « levés à une occupation professionnelle infime, ils sor- « tent de l'école préparatoire du précurseur (2). »

Ainsi, démentir le récit des synoptiques et représenter les premiers disciples de Jésus, non comme des vulgaires bateliers, mais comme des hommes instruits à l'école de

(1) Où Strauss a-t-il vu que les apôtres fussent des gens mal famés, des bateliers de la pire espèce ? Ceci est une calomnie.

(2) *Nouvelle Vie de Jésus*, t. II, LXX, 131.

Jean-Baptiste, tel est le plan du quatrième Évangéliste. Et la raison, on la saisit : la nouvelle religion pénétrant dans les classes élevées de la société, il fallait ennoblir les premiers disciples du Sauveur : « esprit de haute et fine culture, » l'auteur du dernier Évangile y a pourvu. Les disciples de Jésus ont été à l'école de Jean-Baptiste, loin d'avoir été de modestes pêcheurs.

Est-il possible de se payer d'inventions semblables, quand on pose en penseur? Mais c'est le quatrième Évangéliste qui nous transmet cette parole de S. Pierre, après la résurrection du Sauveur : *Je m'en vais pêcher*. Et les autres, parmi lesquels le fils de Zébédée, lui répondirent : *Nous y allons avec vous* (1). Voilà donc le quatrième Évangéliste qui publie ce que Strauss lui prête gratuitement le dessein de vouloir ensevelir dans le secret : la position infime de pêcheurs.

Cette condition infime n'est-elle pas une preuve de la divinité de Jésus-Christ? Écoutez ce fier et victorieux interrogatoire de S. Paul dans la première Épître aux Corinthiens, épître dont l'authenticité est telle, au témoignage de Renan (2), que « jamais aucun doute n'a « été élevé » contre elle « par la critique sérieuse. » *Où est le sage? où est le scribe? ou est l'amateur du siècle ? Dieu n'a-t-il pas traité de folie la sagesse du monde? En effet, mes frères, voyez ce que vous êtes d'appelés : il n'y en a pas beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles : mais ce qui est insensé, selon le monde, Dieu l'a choisi, pour confondre les sages ;*

(1 Jean, XXI, 3. — Nous n'ignorons nullement les objections faites contre l'authenticité de ce chapitre ou appendice. En dehors de l'autorité infaillible de l'Eglise, toute l'antiquité attribue ce chapitre à S. Jean et l'examen impartial de l'écrit confirme ce jugement. D'ailleurs cette question n'en est pas une pour Strauss, qui n'admet pas que le quatrième Evangile soit de S. Jean. (*Nouvelle Vie de Jésus*, tome I, XVIII, 145.)

(2) *Les Apôtres*. Introduction XLI.

ce qui est faible, selon le monde, Dieu l'a choisi pour confondre ce qu'il y a de fort. Même ce qu'il y avait de moins noble et de méprisable, même ce qui n'était pas, Dieu l'a choisi pour détruire ce qui est : afin que nul homme n'ait de quoi se glorifier devant Dieu (1).

Quel langage audacieux ! Comme il renverse le ridicule échafaudage de sophismes, si péniblement dressé par le docteur allemand ! Quoi ! le quatrième Évangéliste veut se priver du pittoresque et du dramatique de ses devanciers, mais c'est pour relever les disciples, et lui-même, avant de clore son Évangile, nous les montre retournant à leur pêche ! S. Paul qui, lui aussi, était un esprit « de haute et fine culture, » qui avait été instruit dans toutes les sciences des Juifs et avait reçu une éducation littéraire distinguée, ce même Paul, quand il veut faire briller, aux yeux des nouveaux chrétiens d'une des villes les plus policées de la Grèce, le caractère divin de la prédication évangélique, en appelle à l'élection des Apôtres : *Ce qui était insensé selon le monde,* dit-il, *Dieu l'a choisi pour confondre les sages, ce qui est faible, pour confondre ce qu'il y a de fort !* Oui ! cette confusion de la sagesse et de la puissance de l'homme glorifie et révèle Dieu. Car quel autre qu'un Dieu pouvait transformer en docteurs du monde des pêcheurs ignorants?

Mais lisons le récit du quatrième Évangéliste.

Le jour suivant, Jean était là et deux de ses disciples. Regardant Jésus qui marchait, il dit : Voilà l'Agneau de Dieu. Et les deux disciples l'entendirent et ils suivirent Jésus. Et Jésus se retournant et voyant qu'ils le suivaient, leur dit : Que cherchez-vous? Ils lui répondirent : Rabbi (ce qui veut dire Maître), où logez-vous? Il leur dit : Venez et voyez. Ils vinrent et virent où il logeait, et ils demeurèrent auprès de lui ce jour-là. Il était environ la

(1) I Cor. I, 20-26.

dixième heure, André, frère de Simon Pierre, était l'un des deux qui avaient entendu Jean et avaient suivi Jésus. Il rencontra d'abord son frère Simon et lui dit : nous avons trouvé le Messie (*ce qui veut dire le Christ*). *Et il le mena à Jésus. Jésus l'ayant fixé, lui dit : Vous êtes Simon, fils de Jean, vous vous appellerez Céphas* (*ce qui veut dire Pierre*) (1).

« Les circonstances des vocations (chez Jean) n'ont « rien de commun avec les récits synoptiques. » Cette remarque judicieuse est de Strauss (2). Tous les commentateurs catholiques sont d'accord avec lui sur ce point. Que s'en suit-il ? Qu'il y ait contradiction entre les Évangélistes ? Aucunement. S. Jean a pris la plume après les trois synoptiques et a suppléé à leur silence : eux ne nous avaient pas appris que quelques-uns des Apôtres avaient été parmi les auditeurs de Jean-Baptiste ; l'auteur du quatrième Évangile nous donne ce renseignement. Il faut donc admettre une double vocation — et tous les écrivains ecclésiastiques le font (3) — la première, celle dont il est ici question, au premier chapitre de l'Évangile de S. Jean, et qui ne fut pas définitive ; l'Évangéliste l'insinue ; *ils restèrent auprès de lui ce jour-là*, ou le reste de ce jour, *car il était environ la dixième heure ;* l'autre, la seconde, qui fut pour les disciples le vrai commencement de l'apostolat à la suite du Christ, et que décrivent S. Matthieu et S. Marc en ces termes : *Venez, et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes. Et ils quittèrent tout et le suivirent.* On pourrait dire que la première vocation fut une présentation ou postulat au ministère apostolique ; la seconde en fut la consécration.

(1) S. Jean, I, 35-42.

(2) *Nouvelle Vie de Jésus*, tome II, LXX, 130.

(3) Quelques-uns même en distinguent trois ; ce sont les auteurs qui opinent que la vocation, dont parle S. Luc, V, est différente de celle que racontent S. Matthieu, IV, et S. Marc, I.

Strauss, qui n'ignore pas cette distinction fondamentale, la passe sous silence ; nous avons vu dans quel but ; mais parvient-il à établir une contradiction entre les deux récits? Ces disciples qui suivent Jésus à la voix du Précurseur ; qui prolongent leur première entrevue pendant près d'un jour, tant ils s'estiment heureux d'entendre Jésus ; qui s'en vont apprenant à leurs plus proches parents l'heureuse découverte : *Nous avons trouvé le Messie !* ces disciples ne seront-ils pas disposés à suivre Jésus quand il les appellera ? Et ensuite, cette prédiction qui concerne Pierre, ce regard qui pénètre au fond de son cœur et découvre l'avenir : *Vous êtes Jean, fils de Jonas, vous vous appellerez Céphas !* cette parole, dis-je, ne nous prépare-t-elle pas à la solennelle investiture de la primauté : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église*, que les synoptiques seuls nous ont transmise ?

Écrivains sacrés ! quelle harmonie profonde en votre diversité ! Elle règne aux entrailles de l'histoire prodigieuse que vous racontez. Un même esprit a guidé vos plumes. La superbe raison humaine cherche en vain à soulever des nuages : ils s'évanouissent, ces fiers philosophes, dans leurs pensées. Ils ressemblent à l'enfant du désert qui jette du sable pour obscurcir le soleil : le sable retombe et l'aveugle ; le soleil continue sa course, illuminant et fécondant la terre.

*
* *

Il est temps de clore cette étude.

Les débuts de Jésus-Christ sont les débuts d'un Homme-Dieu.

O Jésus ! vous sortez de l'atelier d'un charpentier, artisan vous-même, et le désert, vers lequel vous dirigez vos pas, retentit de votre nom et vit de votre attente. Jean-Baptiste, l'homme extraordinaire, que la fausse

science n'ose nier, parce que l'histoire l'atteste, vous prépare la voie, vous prédit, vous glorifie et s'estime indigne de délier les cordons de votre chaussure, tellement vous êtes au-dessus de lui, ô vous le Seigneur, ô vous le Juge, ô vous le Messie !

Et quand vous courbez votre front sous la main de votre Précurseur, le ciel s'émeut, l'Esprit-Saint vous illumine et la voix du Père Éternel vous déclare son Fils bien-aimé, vous que le monde croyait le fils d'un artisan ! A votre suite, l'humanité se plonge dans les eaux du baptême, sanctifiées par vous. Les nations baptisées marchent à la tête de la civilisation ; les nations, qui ont rejeté le baptême ou qui ne l'ont pas connu, sont des nations barbares.

Et après que vous avez jeûné, lutté et triomphé au désert, dans un duel avec Satan, duel qui se continue contre votre Eglise, vous daignez, ô Jésus, choisir des coopérateurs de votre œuvre : votre choix tombe sur des hommes de rien ; ces hommes, vous les transformez en héros et vous leur prédisez la conquête du monde. Le monde, ils vous l'ont soumis, et le monde vous adore !

O Jésus, que's débuts ! quelle prise de possession de la terre, et de ce qui est plus grand que la terre, du cœur de l'homme ! Quel autre qu'un Dieu pouvait en deux étapes — la première, de l'atelier de Nazareth aux rives du Jourdain ; la seconde, du Jourdain aux bords du lac de Génésareth — se faire donner et par l'homme et par le ciel le témoignage de Fils de Dieu ? Quel autre que le Tout-puissant avait le pouvoir de faire de pauvres pêcheurs les docteurs de l'humanité ? Cela est-il de l'homme ? Non ; l'homme n'eût pu inventer un tel projet, ni l'accomplir, et vous, Seigneur, vous l'avez réalisé !

Fr. A.-M. Portmans,
des Frères-Prêcheurs.

SOUVENIRS

DU

CIMETIÈRE DE SAINT CALLISTE

SUR LA VOIE APPIENNE.

—

3e article.

—

Après s'être incliné devant la Vierge des catacombes, le pèlerin qui veut visiter tout ce que renferment d'intéressant les cryptes de S. Calliste, doit marcher dans une direction opposée à celle qu'il a suivie jusqu'à présent, et se rapprocher de la voie Appienne. Pendant longtemps, à la suite de guides expérimentés et habitués à ces détours, il faut parcourir un dédale presque inextricable de corridors qui se croisent et se recroisent dans toutes les directions. Rien de saillant n'attire son attention. Pas de peinture, pas de cubiculum décoré de mosaïques ou d'autres ornements précieux, à peine quelques inscriptions sommaires, voilà tout ce qu'on rencontre sur le chemin que l'on parcourt depuis l'arcosolium de la Vierge, jusqu'au moment où l'on entrevoit la lueur du lucernaire de S. Corneille. C'est qu'en effet les areæ intermédiaires qui relient le cimetière de Ste Sotère, aux cryptes plus anciennes de Lucine, ont été creusées à une époque où la mort frappait à coups redoublés dans les rangs de l'armée chrétienne.

Cette partie de l'immense cimetière de la Voie Appienne est contemporaine de la grande persécution de Dioclétien, qui fut la plus terrible de toutes, et le dernier effort tenté par Satan pour détruire par le glaive la sainte Église de Dieu. Aussi le pic des *fossores* avait peine à lutter d'activité sous terre avec le glaive du bourreau, qui frappait au grand jour, aidé par la dent insatiable des lions du Colysée. Et pour ces victimes si nombreuses et si méritantes, dont Dieu seul connaît le nom, *quorum nomina Deus scit*, comme dit le Martyrologe dans la simplicité de son sublime langage, pour ces soldats tombés en rangs serrés dans ces jours de bataille, il ne pouvait y avoir de solennelles funérailles dans ces obscurs souterrains. A peine pouvait-on graver un nom et un dernier adieu sur la dalle funéraire qui recouvrait leurs restes glorieux ; à peine était-il possible de placer à côté de leur dépouille la fiole ensanglantée qui devait attester leur martyre. Le silence de ces tombes accumulées n'est pas seul à attester l'énergie de la persécution. A certains endroits, les funèbres corridors se rétrécissent tellement qu'à peine livrent-ils passage aux visiteurs. C'est que, à certains moments, la besogne des fossoyeurs était si grande, ils devaient aller si vite dans leur travail, qu'ils n'avaient pas même le temps d'élargir, dans les dimensions habituelles, les galeries qu'ils creusaient pour les martyrs, que la rage des persécuteurs leur envoyait en si grand nombre à ce moment de la lutte suprême. Mais l'instant approchait où cette semence féconde, jetée dans le sol romain, — *sanguis martyrum semen christianorum*, — allait produire ses fruits au grand jour. L'heure de la victoire devait bientôt sonner : et peu d'années après on allait voir les ministres de l'Église triomphante et rassurée descendre encore sous ces voûtes sombres pour invoquer et prier

ces martyrs inconnus, qu'elle vénérait tout en ignorant leur nom, tout comme après une guerre on rend un témoignage d'honneur aux soldats obscurs, qui sont tombés dans le combat, et que l'on a enterrés pêle mêle dans la fosse commune du champ de bataille.

Ces milliers de cercueils, rangés à quatre ou cinq étages le long de ces interminables corridors rappellent, comme nous l'avons déjà dit, les rayons d'une gigantesque bibliothèque. Ils ressemblent mieux encore à ces couchettes superposées, où l'on trouve un repos momentané sur les vaisseaux qui traversent la mer. Pour le chrétien, en effet, la terre ne peut-elle pas être comparée à un immense navire qui vogue vers l'éternité, et dans les flancs duquel le passager, fatigué par les agitations du voyage, descend pour se reposer quelques instants en attendant d'aborder aux rivages aimés de la patrie.

Il suffit de parcourir même à la hâte ces vastes corridors pour comprendre la valeur des arguments que les modernes archéologues ont puisé dans l'étude géologique et architectonique des cimetières primitifs afin de démontrer leur origine entièrement chrétienne. L'opinion vulgaire était, en effet, que ces souterrains n'étaient pas autre chose que les carrières d'où l'on avait extrait les pierres et le sable nécessaires à la construction de la cité des Césars. Une étude plus attentive a modifié cette opinion, qu'avaient adoptée, sans trop de réflexion peut-être, les archéologues des siècles derniers. Le docte P. Marchi le premier proposa une opinion absolument contraire, et la vérité de ses affirmations a été prouvée jusqu'à l'évidence par le savant M. Michel-Etienne de Rossi, frère et collaborateur du commandeur J.-B. de Rossi.

C'est par l'étude de la constitution géologique du ter-

rain où sont creusées les catacombes, surtout celles situées sur la rive gauche du Tibre, et par l'examen de la manière dont furent creusées les galeries cémetériales, que ces deux savants sont arrivés à cette conclusion, qui paraît tout d'abord extraordinaire, et qui cependant est maintenant certaine, à savoir : que les cimetières tout entiers, sur tout leur développemont de 1,500 kilomètres, sont un œuvre absolument chrétienne, et ont été creusés uniquement pour servir de sépulture aux premiers enfants de l'Église. Il n'y eut que quelques exceptions tellement minimes, qu'on peut ne pas en tenir compte ; c'était lorsque, dans leur travail d'excavation, les fossoyeurs chrétiens rencontraient par hasard une galerie déjà existante, ayant servi de carrière, qu'ils accommodaient alors à la pieuse destination des autres galeries creusées par eux. Mais cela n'arriva que très rarement dans toute l'étendue des cryptes catacombales.

Voici les deux irréfutables arguments dont se sont servis les auteurs dont les noms viennent d'être cités.

Le sol de l'*Agro romano*, dit M. Michel de Rossi (1), se compose généralement de trois couches superposées, de formation volcanique, qu'il appelle, la première, le tuf lithoïde, la seconde, le tuf granulaire, et la supérieure, le tuf friable. La première de ces stratifications est composée d'une pierre dure et apte à la construction que les Romains appelaient *lapis scaber* ou *bibulus*. La couche supérieure contenait ce sable rouge, friable, excellent aussi pour être mêlé à la chaux ou au ciment, et connu aujourd'hui sous le nom de *pouzzolane*, et que les anciens appelaient *arena fossicia*. Enfin, entre deux, se trouvait une substance intermédiaire, pas assez consistante pour pouvoir servir de pierre à bâtir, plus diffi-

(1) *Roma Sotterranea*, 1 vol. supplément. *Analisi Geologica ed Architettonica*, p. 19.

cile à exploiter et à réduire en poudre que la vraie pouzzolane, c'est le terrain que Dieu semblait avoir préparé de longue date pour la construction des catacombes. C'est en effet cette couche moyenne que les *fossores* chrétiens ont choisi, autant qu'ils ont pu le faire. Elle n'offrait pas trop de résistance à leurs instruments de travail; elle était assez solide pour ne pas s'ébouler trop facilement. Elle était donc aussi apte que possible à cette destination spéciale, tout comme elle eût été inutilement ou difficilement exploitée pour d'autres usages. On rencontre dans le sol romain les vieilles latomies, d'où l'on a extrait les pierres à bâtir. On y trouve, en plus grand nombre encore, les carrières de sable, les *arenariæ* dont parlent les historiens, et qui servaient souvent à déguiser l'entrée des catacombes, mais ni les unes ni les autres de ces exploitations ne sont et ne pouvaient être établies dans le terrain destiné par la Providence à la sépulture des premiers fidèles.

En outre, les carrières de pierre et surtout les sablonières sont creusées dans des conditions architectoniques toutes différentes de celles qu'employèrent les *fossores* des premiers siècles. Le plus simple raisonnement fait comprendre que les carrières de sable doivent être exploitées le plus près possible de la surface du sol, afin de diminuer les dépenses d'extraction. En outre, les galeries doivent avoir des dimensions assez larges, et se couper à angles arrondis pour permettre la circulation des chariots. Or, pour les cryptes catacombales, on voit employée une méthode toute différente. Les galeries ne sont pas rapprochées de la superficie; elles s'enfoncent profondément, au contraire, quelquefois avec cinq ou six étages superposés. La dimension des corridors est en moyenne de 75 à 90 centimètres de largeur; quelquefois elle n'est que de 55 à 60; très rarement et par

exception, elle atteint 1m 20 à 1m 50. Les galeries sont à parois perpendiculaires, et elles se croisent à angles droits. Tout cela indique, à l'œil le moins exercé, un mode d'exploitation absolument différent de celui qui n'est dirigé que par une intention industrielle; d'où il faut conclure, avec M. Michel de Rossi (1) que la plus grande partie des catacombes romaines ayant été créées dans ces conditions géologiques et architectoniques, elles doivent être presque en totalité attribuées à l'œuvre des fossoyeurs chrétiens.

Cette conclusion est encore confirmée par ce fait que les matériaux résultant de l'excavation n'ont pas été portés au grand jour, mais sont restés dans l'intérieur des cimetières, et ont servi à remplir les chambres et les corridors qui avaient reçu leur funèbre destination, et qui étaient ainsi plus sûrement préservés des atteintes et des profanations des persécuteurs.

*
* *

Après avoir traversé les areæ désignées quelquefois sous le nom d'*Arenarium Hippolyti*, et sur le plan de M. de Rossi par les nos XII et XIII, et creusées à la fin de l'ère des persécutions, pour créer un nouveau quartier à la grande nécropole callistienne, on finit par se trouver dans le voisinage de la voie Appienne, et dans des corridors tout à fait différents de ceux que l'on vient de parcourir. C'est ici, en effet, la partie qui est la plus ancienne

(1) Laonde franchissimamente è da concludere, che le rocce, nelle quale trovansi escavate le catacombe di Roma, sono precisamente le inutili all' industria et presso gli antichi perfino anonime. Da ciò discende per conseguenza legittima, che essendo in siffatte rocce la massima parte della Roma Sotterranea, questa massima parte almeno è da attribuire totalmente ai fossori cristiani.

(M. S. de Rossi, *Roma Sotterranea*. Suppl. p. 28.)

du cimetière de Calliste, et qui est désignée sous le nom des cryptes de Lucine.

Tandis que la plus grande partie des souterrains réunis aujourd'hui appartiennent au troisième siècle, nous trouvons ici une area désignée pour les sépultures chrétiennes et creusée à cet effet dès les dernières années du premier siècle. Quelle était cette Lucine, qui a donné son nom à cette crypte primitivement séparée des autres, qui ne fut réunie que beaucoup plus tard, par des communications souterraines, au *sepolcreto papale* et à l'hypogée des Cécilius. Quelle est cette noble et puissante femme, devancière de sainte Cécile et contemporaine de l'illustre Domitille, qui inaugurait à cette même époque le gigantesque cimetière situé à quelque distance de là sur les bords de la voie Ardéatine? Les monuments lapidaires étaient muets à cet égard. Le nom de Lucine était répété jusqu'à cinq fois dans l'histoire des premiers siècles chrétiens, et une matrone de ce nom détachait le voile qui recouvrait sa tête pour bander les yeux de saint Paul frappé aux Eaux Salviennes par le glaive des licteurs. Mais ce nom ne se trouve jamais reproduit sur les monuments épigraphiques, et on ne savait quelle était l'histoire et la famille de celle qui fit établir ici cet antique et vénérable cimetière.

Il ne faut pas nous étonner si ce nom de Lucine n'apparaît pas dans les inscriptions lapidaires. Ce nom a une physionomie toute chrétienne ; il n'appartient pas à la nomenclature des *nomina* ou des *agnomina* de la vieille Rome. C'est sans doute un nom de baptême, mais cette considération augmente encore la difficulté où nous nous trouvons de savoir quel personnage il désigne.

M. de Rossi, avec la sûreté et la perspicacité qui le distingue, a presque résolu ce problème, d'abord par une espèce de divination, et ensuite par la découverte de

quelques précieux débris d'inscription. En premier lieu, un grand nombre de titres funéraires portant les noms des plus grandes familles de Rome, les Cecilii, les Annici, les Emilii, les Iallii, les Pomponii, avaient montré la noble origine et l'aristocratique destination de cet hypogée. En outre, en lisant Tacite, il vit (1) qu'il y était parlé d'une illustre matrone appelée Pomponia Græcina, femme de Plautius, contemporaine de Néron, accusée de superstition étrangère *superstitionis extraneæ*. Cette femme, d'après la loi romaine, devait être jugée par son mari et par ses proches ; absoute par ce tribunal domestique, elle vécut encore de longues années, conservant une tristesse continuelle : *Longa huic Pomponiæ ætas et continua tristitia fuit... per quadraginta annos, non cultu nisi lugubri, non animo nisi mœsto egit.* Et ce genre de vie fit sa gloire même aux yeux des païens : *Mox in gloriam vertit.* M. de Rossi et, après lui, l'illustre dom Guéranger (2) ont pensé que ces paroles indiquaient que Pomponia Græcina était chrétienne, et il ne fallait plus que quelques nouveaux indices pour affirmer son identité avec la Lucine inconnue de la voie Appienne. Les arguments désirés ont enfin apparu. On a prouvé les relations de la *gens* Pomponia avec les Cecilii et les autres familles patriciennes, dont les membres ont été sépulturés ici. Enfin des débris d'une inscription patiemment recomposée ont fait voir le nom d'un Pomponius Græcinus (ΠΟΜΠΟΝΙΟΣ ΓΡΗΚΕΙΝΟΣ). Toutes ces indications ont permis aux savants écrivains, dont nous analysons les études, de donner une réponse à cette intéressante question, et d'affirmer que la Lucine des Catacombes de la voie Appienne est bien la même personne que la Pom-

(1) Annales XIII, 32.
(2) *Sainte Cécile et la Société Romaine dans les premiers siècles.*

ponia Græcina de Tacite, baptisée et appelée à la vraie lumière du christianisme.

*
* *

Quand on a suivi le chemin que nous venons de parcourir, on rencontre tout d'abord dans les cryptes de Lucine un monument relativement récent, puisqu'il date du milieu du troisième siècle : c'est le tombeau du pape saint Corneille, mort en 252.

Nous avons dit comment la découverte d'une partie de la dalle funéraire de ce pontife a été le point de départ de la réapparition de tout le cimetière de Calliste. Ce fragment n'est pas le seul que l'on ait retrouvé. On a rencontré encore deux autres morceaux de cette même plaque, replacée maintenant à l'endroit qu'elle occupait primitivement, et où elle fait lire en entier les mots CORNELIUS MARTYR EP. Des pèlerins indiscrets sont venus aux siècles de la paix, et avec une pointe acérée, ils ont gravé leurs noms sur ce marbre vénéré. On peut lire encore les noms de *Tufilatus*... de Gregori presb. (ΓΡΕΓΟΡΙ ΠΡ) d'*Atrianus*.

Pendant longtemps, cette dalle portant cette inscription si simple a été le seul ornement de la tombe du Pontife. Mais saint Damase est venu, et nous retrouvons encore ici la trace de son zèle et de son dévouement pour orner la sépulture des martyrs. Par ses ordres, un escalier a été construit ou plutôt restauré, un lucernaire a été établi, des murs et des voûtes de briques sont venus consolider les parois de ce sanctuaire souterrain, dont l'accès était ainsi rendu facile et sûr aux pieux pèlerins de son temps. Là encore nous trouvons les traces de son poétique génie. Une dalle brisée, surmontant l'épitaphe laconique du pape Corneille, porte des fragments de

vers, qui sont l'œuvre de Damase, et que la main pieuse de Dionysius Filocalus a gravés soigneusement avec les beaux caractères déjà décrits.

Les inscriptions placées au sépulcre des papes et à la crypte de saint Eusèbe étaient connues déjà ; elles figuraient dans le recueil des œuvres de S. Damase. Celle qui se trouve placée ici est absolument inédite, et M. de Rossi, après en avoir lu non sans difficulté les fragments encore existants, a été obligé, pour la compléter, de se servir des formules analogues employées ordinairement par saint Damase, et reproduites dans ses différentes œuvres. Les mots lisibles dans les premières lignes, *tenebrisque fugatis* et *tumulumque sacratum*, indiquent que saint Damase a voulu faire mention des travaux qu'il venait de faire exécuter ici, et M. de Rossi a pu, à peu près sûrement, compléter ces vers en disant :

Aspice, descensu extructo tenebrisque fugatis
Corneli monumenta vides tumulumque sacratum.

Ce qui reste du troisième vers fait allusion au zèle de saint Damase : *Damasi præstantia fecit.* Ces paroles étaient embarrassantes. Le pontife-poète se sert en effet, en général, de toutes les occasions possibles pour faire acte d'humilité, et c'est la seule fois qu'on le voit faire une allusion même lointaine à l'activité déployée par lui pour orner les tombeaux des martyrs. Pourquoi cette exception? Guidé encore par d'autres indices, M. de Rossi a cru expliquer cette anomalie en voyant dans cette inscription la dernière œuvre de Damase, vieilli et souffrant, et opposant l'infirmité de son corps au zèle toujours actif de son âme. Nous aurions donc ainsi le testament de ce grand pontife et les derniers accents de sa muse que la mort allait rendre silencieuse. Aussi

M. de Rossi a-t-il cru devoir ainsi compléter ce vers :

Hoc opus ægroti Damasi præstantia fecit (1).

L'inscription damasienne, dont nous venons de décrire les restes, était placée au-dessus de la plaque de marbre qui porte le nom du pape martyr saint Corneille, tandis qu'en dessous se trouvait une autre dalle aujourd'hui presque entièrement brisée. La partie inférieure et la partie latérale à gauche du spectateur sont seules restées fixées contre la paroi, et montrent qu'il y avait là une inscription composée de quatre lignes, dont quelques lettres seulement ont survécu au ravage du temps. A la première ligne on lit encore la lettre S mutilée ; la seconde ligne a entièrement disparu ; de la troisième il reste les lettres MA ; et enfin au rang inférieur on retrouve au commencement les lettres PIA, et à la fin les lettres TENTAT. Cette dernière partie était plus facile à reconstituer puisque, étant connue la dimension des lettres et aussi les deux extrémités de la ligne, on pouvait savoir de combien de lettres elle se composait. Aussi on peut affirmer, sans trop craindre de se tromper, qu'il y avait les mots PIA MEMBRA RETENTAT.

Mais comment, au moyen de quelques débris informes, essayer de rétablir, même hypothétiquement, avec quelque apparence de vérité, une inscription presque anéan-

(1) Voici le texte complet de toute cette inscription restituée par le savant auteur de la *Roma sotterranea* :

Aspice, descensu extructo tenebris que fugatis
Corneli monumenta vides tumulumque sacratum
*Hoc opus ægroti Da*masi præstantia fecit
*Esset ut accessus me*lior | opulisque paratum
Auxilium sancti et valeas si fundere puro
Corde preces Damasus melior consurgere posset
Quem non lucis amor tenuit mage cura laboris

tie. M. de Rossi a essayé, et voici le résultat de ses patientes investigations.

Examinant avec le plus grand soin la forme des lettres restées visibles sur ce marbre mutilé, il a remarqué que les caractères avaient été certainement tracés par Dionysius Filocalus, le dévoué graveur des poésies de S. Damase. Le cachet artistique de cette main habile et affectueuse est si évident, qu'il n'y a pas moyen de s'y tromper. Cependant quelques minimes différences se font voir et distinguent cette inscription de celles si nombreuses, si reconnaissables, et d'un style épigraphique absolument invariable, apposées pendant la vie de Damase aux sépulcres les plus vénérés. On peut donc tirer cette première conclusion, savoir que cette inscription inférieure a été posée à peu près en même temps que les autres damasiennes, mais cependant le graveur, en introduisant quelques variantes dans l'exécution de cette œuvre, a voulu indiquer que, cette fois, il ne travaillait plus pour son pontife bien-aimé.

Cette première assertion est encore confirmée par ce fait que cette inscription commençait par la lettre S, qui est aussi l'initiale du nom de Siricius, le premier successeur de saint Damase dans le pontificat. Les lettres MA qui commencent la troisième ligne et qui paraissent se rapporter au mot *marmor* ou *marmore*, semblent indiquer aussi que l'on a voulu parler des embellissements faits ou plutôt continués par Siricius, après avoir été commencés par Damase déjà infirme et interrompus par la mort de ce grand pape. Ainsi c'est avec une apparence de certitude fondée sur des arguments sérieux que M. de Rossi a cru pouvoir reproduire au moins le sens de cette inscription brisée, en proposant le texte suivant :

S*iricius conclusit opus*
Perfecit et arcam
MA*rmore Corneli quoniam*
PIA *membra* RETENTAT

*
* *

Ces inscriptions et ces débris d'inscriptions ne sont pas les seules choses qui attirent l'attention du pèlerin. A droite du grand loculus, où reposa saint Corneille, se trouve un pilier de maçonnerie d'un mètre environ de hauteur et ayant une petite ouverture à sa surface supérieure. Il est certain que ce pilier a servi à supporter une des lampes que l'on plaçait auprès du tombeau des martyrs, à l'âge de la paix, soit pour guider les pèlerins qui allaient prier à ce sépulcre, soit pour honorer les saintes reliques de ces vaillants soldats du Christ. Ces lampes étaient remplies d'une huile précieuse, que l'on faisait brûler au moyen d'un petit morceau de papyrus ou de parchemin semblable à nos veilleuses actuelles. On puisait aussi quelquefois un peu de cette huile sainte, et les pontifes en envoyaient à des personnages de distinction Les pèlerins en rapportaient à leur domicile comme souvenir des divers sanctuaires qu'ils avaient visité. Dans le trésor de l'église de Monza, près de Milan, on conserve précieusement une série de fioles étiquetées soigneusement et données à la reine lombarde Théodelinde par un abbé Jean, qui avait lui-même puisé un peu de cette huile vénérée dans les divers sanctuaires des catacombes. Cette belle collection est même devenue un monument précieux pour reconstituer l'histoire et la topographie des différents cimetières. Or, dans la collection de Monza, se trouve précisément une ampoule portant l'inscription : *Oleum de sancto Cornelio*. C'est à ce pilier que l'abbé Jean l'a recueillie au IVe siècle.

Quelquefois, paraît-il cependant, on enlevait la lampe qui brûlait à cet endroit, et à sa place on mettait une plaque de marbre sur laquelle on offrait le saint sacrifice. En effet, le tombeau de S. Corneille n'avait pas la

forme d'un arcosolium, ou l'on pouvait dire la messe au-dessus même des reliques des martyrs. En cet endroit, on devait se placer à côté du tombeau. Ce fait est attesté encore par des *graffites*, ou inscriptions gravées avec une pointe de fer, sur la paroi contre laquelle le pilier est placé. Tous les noms inscrits là sont des noms de prêtres, tels que *Leo prb* (celui probablement qui a déjà mis son nom près du tombeau de Ste Cécile), *Ancitala prb, Joannes prb, Benenedictus prb,* etc.

*
* *

Il reste à décrire encore les peintures qui ornent les parois de ce sanctuaire, des deux côtés du tombeau de S. Corneille. A droite, sur le pilier d'une arcade construite probablement par S. Damase, un artiste appartenant à l'école byzantine a tracé l'image de deux évêques, dont il a eu soin de nous dire les noms. Aujourd'hui encore, au 16 septembre, le bréviaire romain fait l'office de deux pontifes-martyrs saint Corneille et saint Cyprien, morts le même jour, quoique à des années différentes, l'un à Rome et l'autre en Afrique. Aussi l'Église, qui considère en ces circonstances non pas tant l'année et le lieu du décès, mais le jour où elle célèbre le *dies natalis*, en solennisant la vraie naissance de son enfant à la vie immortelle, l'Église a-t-elle depuis très longtemps uni dans un même hommage et dans une même prière ces deux bienheureux, quoiqu'ils n'aient pas pris au même moment le chemin de la vraie patrie. Cette union des deux saints Corneille et Cyprien, — dont l'histoire ecclésiastique a cependant enregistré les discussions au sujet de la doctrine des Rebaptisants, — est bien ancienne. De très vieux calendriers signalent la fête de saint Cyprien célébrée au cimetière de Calliste à cause de l'union liturgique du docteur africain avec le pape

saint Corneille. — VIII *Kal. oct. Cypriani, Africæ, Romæ celebratur in Callisti.— Natale SS.Cornelii et Cypriani, via Appia in Callisti.*

Il sont là, en effet, les deux évêques, tels que les a reproduits un artiste du huitième ou du neuvième siècle. Ils portent la tonsure et le nimbe arrondi. Ils sont revêtus de la chasuble orientale, qui les couvrirait entièrement de tous côtés, si elle n'était relevée sur les bras, et du pallium blanc, orné d'une seule croix noire. De la main gauche ils soutiennent un livre richement relié, et de la main droite ils bénissent à la manière orientale, c'est-à-dire en rejoignant le pouce et l'annulaire, et en tenant étendus l'index et le médius. A côté du premier, on lit, en lettres superposées : SCI + CORNELI PP. R. Auprès du second quelques lettres presque effacées.... IPR... N... montrent que ce personnage est bien saint Cyprien.

A gauche du spectateur se trouve encore l'image de deux autres évêques représentés d'après le même type et à peu près de la même manière. Le nom du premier est très visible. C'est saint Xyste II, le pontife plus spécialement vénéré à l'âge de la paix dans les souterrains de Calliste auxquels étaient adjointes les cryptes de Lucine. Quant à l'autre, il n'est plus resté de son nom que la seule lettre initiale O. S'appuyant sur des documents multiples, M. de Rossi croit voir ici l'image d'un saint Optatus, évêque de Vesceter en Mauritanie, qui vivait au commencement du cinquième siècle, dont les reliques, transférées à Rome quelques années après, furent déposées auprès du tombeau de saint Eusèbe, et dont la fête se célébrait encore au neuvième siècle, le 27 novembre.

Autour de ce dernier groupe ont lit les paroles suivantes qui paraissent empruntées, avec quelques modi-

fications, au verset 17 du psaume LVIII : *Ego autem cantabo virtutem tuam et exaltabo misericordiam tuam quia factus es tuo sceptro meus susceptor* (1). Ces paroles sont précieuses pour confirmer les arguments fournis d'autre part, et qui précisent la date de ces peintures On les attribue au pape saint Léon III, qui régna de 795 à 816, fut exilé et rétabli par Charlemagne dans sa royauté pontificale, et posa la couronne impériale sur la tête de son libérateur. On comprend facilement quelle vive et saisissante allusion font les paroles, citées plus haut, à la situation de ce pontife chassé de Rome par les armes des Lombards, et rentrant dans sa ville épiscopale protégé par le sceptre puissant du premier empereur d'Occident. Le cachet artistique des peintures, la forme et le détail des ornements dont sont revêtus les saints ici représentés, concourent encore à établir cette même date. Enfin, nous savons par le *Liber pontificalis* que le même pontife Léon III fut un ardent imitateur de S. Damase, dans sa dévotion à décorer les tombeaux des martyrs. En particulier, il est dit de lui qu'il renouvela le cimetière de Saint-Sixte et de Saint-Corneille sur la voie Appienne : *Renovavit cœmeterium beati Xysti et Cornelii via Appia.*

*
* *

Une question semble se poser tout naturellement à ceux qui visitent le tombeau de saint Corneille. Pourquoi la dépouille mortelle de ce pontife n'a-t-elle pas été déposée dans le *sepolcreto papale?* Pourquoi cette place à part, cette interruption d'un usage légalement établi, tandis que la série de ses prédécesseurs, comme de ses successeurs, se trouve réunie dans le même sanctuaire,

(1) Pour moi, je chanterai ton courage et j'exalterai ta miséricorde parce que, par ton sceptre, tu as été fait mon défenseur.

à moins que des circonstances spéciales n'aient rendu une exception nécessaire.

En effet, depuis saint Zéphyrin, élu en 202, jusqu'à saint Miltiade, élu en 311, tous les papes ont reçu asile après leur mort dans le cimetière préparé à cet effet. Si Calliste lui-même, et plus tard les papes Marcel et Marcellin ont été enterrés ailleurs, c'est que la fureur de la persécution, plus ardente au moment de leur mort, n'a pas permis de les déposer dans le cubiculum, où leur place était préparée. Saint Eusèbe, dont le corps est rapporté, à l'âge de la paix, de son lointain exil, reçoit une place distincte, afin que son sépulcre soit plus facilement visité. Mais à part ces exceptions si naturellement explicables, tous les papes du troisième siècle sont placés les uns à côté des autres dans ce cubiculum historique, dont ils font comme un sublime reliquaire. Pourquoi saint Corneille est-il exclus de ce cénacle si vénéré ? Pourquoi encore, sur la dalle sépulcrale de ce pontife, le nom du défunt et son double titre d'évêque et de martyr est-il écrit en latin et non pas en grec, qui était alors la langue solennelle et hiératique de l'Église, et qui a servi pour les épitaphes des autres papes enterrés à Saint-Calliste ?

Pour répondre à cette double question, il faut s'arrêter aux réflexions que soulève tout d'abord le nom même du Pape dont nous parlons. Parmi les noms des Pontifes du IIIe siècle, nous en rencontrons un bon nombre qui sont grecs ou étrangers à la cité romaine, tels que Antheros, Eutychianus, Miltiade. D'autres, tels que Lucius et Caïus, paraissent être romains ; mais ce sont des noms de personne — *pronomen* ou *agnomen* — plutôt que des noms de famille — *nomen gentilitium*. Deux pontifes, Pontianus et Fabianus, paraissent tout d'abord faire partie de deux familles illustres dans les annales de la Rome

républicaine, la *gens Pontia* et la *gens Fabia*. Cependant la terminaison *anus*, comme les autres si communes à cette époque en *inus*, *entius*, *osus*, suffit à indiquer que ces personnages n'appartiennent pas absolument aux races illustres que nous venons de nommer, bien qu'ils aient quelque rapport avec elles. Mais lorsqu'il s'agit du pape, dont nous décrivons le sépulcre, nous saluons sur sa tombe un des noms les plus glorieux de la Ville éternelle, le nom de la *gens Cornelia*, à laquelle ont appartenu les Scipions, les Gracques et Sylla, et dont l'illustration a été augmentée encore par Cornélius, le centurion de Césarée, le premier néophyte baptisé par saint Pierre en dehors du peuple juif, et par Cornélius Pudens, le noble sénateur qui, le premier, dans son palais du *Vicus Patricius*, a donné asile au chef des Apôtres, venant prendre possession de sa ville pontificale. Il n'est pas possible de décider si le pape Cornélius appartenait à cette race aristocratique par les liens du sang, par l'affranchissement ou par le patronage ; mais en voyant cette tombe qui porte un nom si illustre, écrit non pas avec des caractères étrangers, mais dans la langue des fils de Romulus, on comprend pourquoi on lui fait une place à part. Le pape saint Corneille a été enseveli ici au milieu des siens, *in sepulcro majorum*, comme on disait au moyen âge.

Ce qui confirme cette explication, c'est qu'on a trouvé en grand nombre, dans les cryptes de Lucine, des épitaphes plus ou moins brisées, mais portant les noms les plus aristocratiques, et avec lesquelles on aurait presque pu reconstruire le livre d'or du patriciat romain. Ainsi une jeune fille *clarissime* réunit à elle seule tous les plus grands noms historiques de Rome. Elle s'appelle POMPEIA OCTABIA ATTICA CÆCILIANA, C. P. (*clarissima puella*). On y rencontre maintes fois répété

les noms de Cécilius et de Cécilianus. On voit en effet un ..... UIUS CECILIANUS, V. C. (*vir clarissimus*), une *Cecil*IANÆ, C. F. (*clarissimæ fœminæ*), un Q CAE*cilius* MAXIMUS, C. P. (*clarissimus puer*), une ....CIA CAE*ciliana* PAU*la*, un MAXIMUS, un autre *ma*XIMUS.

On a retrouvé aussi les inscriptions gravées en lettres grecques sur des sarcophages d'une ANNIA ΦΑΥϹΤΕΙΝΑ (Annia Faustina), d'une ΛΙΚΙΝΙΑ ΦΑΥϹΤΕΙΝΑ (Licinia Faustina), d'une troisième ΦΑυϹΤΕΙΝΑ, d'une ΑΚΕΛΙΑ ΒΗΡΑ (Acelia Vera), d'un ΑΝΝΙΟΣ ΚΑΤΟΣ (Annius Catus), d'un EMILIVS, dont le nom gravé avec les caractères réguliers de l'époque archaïque est accompagné de l'invocation solennelle IN PACE, et enfin la mention d'une EMILIA PVDENTILLA. Qu'on n'oublie pas non plus la découverte si importante du nom d'un *Pomponius Græcinus*, déja mentionné plus haut.

Enfin est apparu le nom d'une famille inconnue jusqu'à présent, sur une inscription ainsi conçue : IALLIAE IALLI BA*ssi* ET CATIAE CLEMENTINÆ FI*liae* PIISS*im*AE MATRI CLEME*nti*NAE IN PACE AE*lius* CLEMENS *fi*LIUS.

D'après ces monuments et d'après un grand nombre d'autres documents païens et chrétiens, on savait déjà d'une manière certaine que de nombreuses relations de famille, provenant de mariages ou d'adoptions, existaient entre les nobles races des Cornélius, des Emilius, des Cécilius, des Fabius Maximus, des Annius et des Pomponius. Au IIIe siècle, une Annia Faustina, nièce de l'empereur Marc-Aurèle, épouse d'abord un Pomponius Bassus, et ensuite l'empereur Héliogabale ; d'un autre côté, Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron, entra par adoption dans la gens Cécilia, et devint l'héritier de la grande fortune de son oncle Q. Cæcilius. On nous permettra de ne pas entrer dans plus de développements et de renvoyer le lecteur qui désirerait des détails plus

étendus au premier volume de M. de Rossi, et au bel ouvrage de dom Guéranger sur sainte Cécile et la société romaine. Ce que nous avons dit semble suffire pour montrer que Pomponia Græcina, baptisée sous le nom de Lucine, avait donné asile, dans ses cryptes funéraires, non seulement à ceux qui portaient son nom, mais encore à tous les chrétiens appartenant aux illustres familles alliées à la sienne. C'est pourquoi ses descendants ont réclamé le corps du pape saint Corneille, pour que le pontife ne fût pas séparé après la mort de ceux à qui les liens du sang l'avait uni pendant la vie.

*
* *

Avant de nous éloigner de cette crypte historique, il faut regarder de près sur la paroi qui est à gauche, en dehors de l'arcade construite par saint Damase, et voir là sur le tuf une inscription légèrement gravée avec une pointe de fer. Il a fallu toute la perspicacité d'un archéologue pour la découvrir et toute l'habileté d'un savant pour la déchiffrer. Elle contient ces mots : *SCS Cerealis et Sallustia cum XXI.*

Or, nous lisons au martyrologe d'Adon, à la date du 14 septembre, que Cerealis et ses vingt-un compagnons étaient le tribun et les soldats chargés par l'empereur Dèce de conduire saint Corneille au temple de Mars, afin qu'il y sacrifiât. Sur la route, saint Corneille fut engagé par Cerealis à entrer dans sa maison, afin d'y guérir sa femme Sallustia qui était paralytique depuis cinq ans. Le pontife rendit en effet la santé à la pauvre infirme, qui se convertit à la suite de ce miracle avec Cerealis et ses vingt-un soldats. Tous furent immédiatement baptisés et participèrent aux saints mystères. L'empereur apprenant cela, leur fit trancher la tête ainsi qu'au pape saint Corneille, hors de la porte Appienne, près du temple de

Mars, et une autre Lucine (héritière de Pomponia Græcina) les ensevelit tous dans un souterrain de son domaine auprès du cimetière de Calliste : *In arenario prædii sui prope cœmeterium Callisti*, comme dit le Bréviaire romain. Ce fut sans doute après la sépulture de tous ces martyrs, qu'une main amie écrivit sur le tuf du cimetière ces mots qui devaient survivre à tant de siècles. Car si l'on excepte les premières lettres scs, qui ne sont pas de la même main et qui ont été évidemment ajoutées plus tard, on peut assurer que tout le reste de cette inscription est contemporain du martyre de ces glorieux compagnons de saint Corneille, et l'on a ainsi un autographe, peu lisible il est vrai, d'une écriture du troisième siècle.

Faisons une dernière remarque à propos de l'exactitude topographique de l'indication contenue dans la légende du Bréviaire romain. Le tombeau de saint Corneille retrouvé en 1852 était perdu depuis le dixième siècle. Pendant toute cette période, on ignorait absolument où se trouvaient les cryptes de Lucine et même le cimetière de Calliste. Mais, par suite des habitudes traditionnelles de l'Église, on répète pendant ces neuf siècles la phrase que nous avons citée plus haut, et enfin au jour marqué par la Providence, on trouve l'emplacement primitif du tombeau de saint Corneille qui est bien véritablement là où l'avait placée une nouvelle Lucine, héritière de la foi, du nom et de la richesse de Pomponia Græcina, c'est-à-dire dans une crypte particulière, distincte à cette époque, mais rapprochée du cimetière de Calliste, *in arenario prædii sui prope cœmeterium Callisti*. Cette simple remarque suffira à prouver combien est grande quelquefois l'autorité et la précision des légendes de notre Bréviaire.

*
* *

Tout auprès du tombeau de saint Corneille se trouve l'escalier restauré par saint Damase, et dont on se sert après cette excursion souterraine pour revenir à la surface du sol. Mais avant d'en remonter les degrés, il est bon de parcourir encore quelques chambres situées les unes en face, les autres à gauche de cet escalier. Ces chambres sont les plus anciennes des cryptes de Lucine, et par conséquent de la nécropole callistienne tout entière. Elles étaient revêtues de peintures du plus haut intérêt, puisque on pouvait leur assigner pour date la fin du premier siècle ou le commencement du second, et elles représentaient presque tous les types de l'art cémétérial chrétien. Elles étaient encore dans leur intégrité au moment où elles sont sorties de dessous les ruines qui les avaient recouvertes pendant près de dix siècles, mais au contact de l'air elles se sont presque complètement effacées. Elles ne vivent presque plus maintenant que dans les reproductions fidèles qui en ont été faites au musée de Latran et dans les ouvrages modernes d'archéologie chrétienne.

Dans les peintures de ces différents cubiculum, on trouve encore beaucoup à examiner et à étudier au point de vue de l'art et du dogme chrétien. Ce sont d'abord des paons placés à plusieurs reprises sur des loculus chrétiens, et ayant ici la signification que nous avons indiquée en décrivant la chambre des *Cinque santi*. Un peu plus loin, ce sont des oiseaux qui voltigent au milieu des fleurs, rappelant la parole du psaume : Qui me donnera des ailes comme à la colombe, et je volerai et je me reposerai : *Quis dabit mihi pennas sicut colombæ, et volabo et requiescam* (Ps. LIV, 7), et symbolisant ainsi l'âme innocente qui s'est envolée de la terre, et qui se repose

au milieu des splendeurs du ciel. A un autre endroit, c'est la représentation du baptême de Notre-Seigneur par saint Jean, qui paraît être la plus ancienne de toutes ces peintures et remonter jusqu'aux dernières années du premier siècle chrétien. La voûte d'une de ces chambres était surtout remarquable. Des guirlandes en forme de croix la partageaient en plusieurs compartiments ornés de têtes ailées, semblables à celles dont nous nous servons pour figurer les anges. Tout autour se trouvaient quatre figures presque païennes de génies ailés, alternant avec deux figures du Bon-Pasteur, portant la brebis symbolique sur leurs épaules, et deux Orantes, c'est-à-dire deux femmes priant les mains élevées au ciel.

Cette représentation d'une femme revêtue de longs vêtements, et priant les mains étendues, avait déjà fait l'objet des travaux de quelques artistes antiques. Le sculpteur Euphranor s'était signalé par une œuvre de ce genre, et le musée païen du Vatican renferme un bas-relief qui représente dans cette attitude une prêtresse païenne, reconnue comme telle par l'amphore sacrée, la *situla* qui est suspendue à son bras. Sans adopter le moins du monde la théorie de M. Raoul-Rochette, qui ne voit dans les types de l'art chrétien que les figures anciennes modifiées, nous croyons pouvoir dire que les *Orantes* représentées aux catacombes, et spécialement celle des cryptes de Lucine, rappellent par la majesté de leur pose, par les plis gracieux et nobles de leurs vêtements, les œuvres du ciseau de Phidias.

Que signifie la représentation de cette femme en prière si souvent reproduite aux catacombes? Est-ce un personnage enterré tout auprès dont on a voulu rappeler le souvenir et retracer le portrait? Est-ce une image de la vierge Marie? Est-ce enfin un symbole de l'Eglise? Il n'est pas facile de répondre à ces

questions. Comment, en effet, serait-il possible aujourd'hui de connaître exactement les intentions du peintre qui exerçait son talent, il y a tant de siècles, dans ces souterrains obscurs et silencieux. Peut-être ces diverses significations s'appliquent-elles, suivant les circonstances à ces représentations si souvent répétées. Peut-être une même image est-elle destinée à rappeler à la fois ces différents symbolismes. Ici, en contemplant la noble physionomie de cette matrone enveloppée dans les longs plis de sa blanche tunique *talaris,* et drapée dans les plis majestueux du *pallium* qui recouvre ses épaules, tandis qu'elle élève vers le ciel ses mains pures et son regard inspiré, il est impossible d'y voir un portrait, mais bien une personnification symbolique de l'Eglise, placée à côté de l'image de son céleste époux, le Bon Pasteur.

Cet usage de prier debout, les bras élevés et les mains étendues, avait été adopté pour les chrétiens en mémoire de la Passion et de la Résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ: *Nos vero non attollimus tantum, sed expandimus* (manus), *e dominica passione modulantes, et orantes confitemur Christo,* dit Tertullien (*de Orat.* XIV). On s'agenouillait pour les supplications de la tristesse et du repentir ; mais l'Eglise avait prescrit dès le principe qu'on priât debout le dimanche et durant tout le temps pascal, en signe de joie et en souvenir de la Résurrection, et à genoux tout le reste de l'année en signe de pénitence. *Jejuniis autem et stationibus nulla oratio sine genu, et reliquo humilitatis more, celebranda est.* (*Tert. de Orat.*, cap. XXIII.) Cette règle était en vigueur du temps de S. Justin (*Quæst. ad orthodox.*, resp. 115). Elle est mentionnée par Tertullien : *Die dominico jejunium nefas ducimus, vel de genibus adorare. Eadem immunitate a die Paschæ in Pentecosten usque gaudemus.* (*De*

Corona milit. III), et constatée encore par saint Jérôme (*Comment. Epist. ad Ephesios, proœmium*) (1).

A la voûte d'une autre de ces chambres se trouve une figure maintes fois reproduite par les peintres des premiers âges chrétiens, et que déjà nous avons saluée plus d'une fois. C'est le Bon Pasteur, soutenant sur ses épaules la brebis perdue qu'il rapporte au bercail, et qui évidemment représente le Christ, l'éternel pasteur, qui a confié sur la terre la garde de son troupeau à Pierre et à ses successeurs dans la chaire de l'Eglise romaine. Dans une peinture célèbre, que nous avons datée de la fin du troisième siècle, nous l'avons vu formant le centre de ce tableau remarquable qui symbolise l'action divine de la grâce découlant du ciel sur les âmes fidèles. Ici, dans les cryptes de Lucine, l'image du Bon Pasteur représenté au centre d'une voûte, qui est décorée en outre de quelques ornements sobres et du meilleur goût, est plus ancienne et par conséquent d'un style plus archaïque. Déjà les artistes païens s'étaient exercés à reproduire le type de Mercure Criophore ou d'un pasteur portant un agneau ou un chevreau sur ses épaules. Mais leur œuvre, celle du sculpteur Calamis surtout qui avait servi de modèle aux autres, était, n'en déplaise à M. Raoul-Rochette, entièrement différente de l'image si noble, si calme et si modeste élaborée par l'art chrétien des premiers siècles. Le Bon Pasteur des cryptes de Lucine portait une tunique, que les anciens appelaient *exomide*, c'est-à-dire laissant à nu un bras et une épaule. De sa main gauche, il maintenait la brebis symbolique, et de sa main droite un peu étendue il portait un vase arrondi destiné à contenir le lait du troupeau, dont l'idée était rappelée par deux brebis placées à ses côtés.

(1) Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, v° Prière.

Le même vase, semblable à ceux que l'on trouverait aujourd'hui dans la chaumière du *pecoraro* de la Campagne romaine, est représenté de nouveau dans la chambre voisine, non plus suspendu à la main du pasteur, mais déposé sur un autel, qui paraît être un de ces monuments éphémères construits avec de la terre recouverte de gazon, et appelés par les anciens *aræ cespiticiæ*. Deux brebis sont dessinées debout à droite et à gauche, et le tout est placé au milieu d'un jardin fleuri.

Reconnaissons ici un nouveau symbole de l'Eucharistie. Cette amphore qui contient le lait mystérieux, dont parle sainte Perpétue (1), quand elle fait elle-même le sublime récit des jours et des visions qui précédèrent son martyre, renferme l'aliment merveilleux que Dieu a préparé à ses enfants, et cette nourriture céleste placée sur un autel, doit être la matière du festin sacramentel comme du sacrifice, qui renouvelle, sous les apparences eucharistiques, la sanglante immolation du Calvaire.

Mais, avant de quitter ces souterrains vénérés, il nous reste à saluer encore une dernière fresque symbolique exprimant avec une netteté admirable la doctrine catholique par rapport au grand sacrement de la nouvelle Loi. En effet, entre deux tombes, se trouve reproduite deux fois une image que nous ne pouvons mieux décrire qu'en empruntant encore une fois les paroles de la *Rome souterraine*, traduite par M. Paul Allard.

« A droite et à gauche, on voit, tourné vers un sujet « central aujourd'hui disparu, un poisson vivant qui « fend l'eau et porte sur son dos un panier (2) rempli de

(1) *Passio sanctuum Perpetuæ et Felicitalis*, cap. II : *De caseo quod mulgebat dedit mihi buccellam, et ego accepi junctis manibus. et manducavi et universi circumstantes dixerunt : Amen.*

(2) Ce panier est semblable à la corbeille ou à la *ciste* d'osier dont

« pains (*panis ipse verus et aquæ vivæ piscis*) (1). Ces pains « sont gris, couleur de cendre, et ont la forme des of- « frandes que les Orientaux et spécialement les Juifs « présentaient aux prêtres à certaines saisons de l'an- « née (2): les Romains désignaient les pains de cette « forme par le nom barbare de *mamphula* (ou pain sy- « riaque). Les pains occupent le dessus du panier : au « milieu, une ouverture laisse voir quelque chose de « rouge, qui semble être un baril de verre contenant du « vin. A la vue de cette image, M. de Rossi s'est souvenu « d'un texte de S. Jérôme, qui en semble l'explication « naturelle. Parlant d'Exupère, évêque de Toulouse, qui « dépensa tous ces biens pour secourir les pauvres : « Personne n'est si riche, dit le saint Docteur, que celui « qui porte le corps du Christ dans une corbeille d'osier « et son sang dans un vase de verre (3). »

En décrivant la chambre des *Sacrements* nous avons dit la signification du poisson mystérieux, de l'Ἰχθύς divin qui représente le Christ, et nous l'avons vu placé sur un autel, immolé, et résumant ainsi toutes les grandes idées de la théologie catholique au sujet de l Eucharistie. Ici, le symbolisme est moins complet. L'idée du sacrifice n'est pas exprimée. Mais cette image, grossière au point de vue artistique, nous démontre avec une énergie et une

se servaient les premiers chrétiens pour déposer les hosties consacrées qu'ils recevaient lorsqu'ils assistaient aux cérémonies saintes, et qu'ils emportaient chez eux pour s'en nourrir chaque matin, comme dit Tertullien. avant tout autre aliment. (Tertull. ad uxorem. lib. II cap 5.)

(1) S. Paulin de Nole, ep. XIII.

(2) Spécialement pour le sacrifice sans tache, le מנחה, l'*oblatio munda*, dont parle Malachie (I, 11). On sait que ce passage du prophète se rapporte évidemment à l'institution de l'Eucharistie.

(3) Nihil illo ditius, qui corpus Domini in *canistro vimineo* et sanguinem portat in *vitro*. Ep. 125, *ad Rusticum*, nº 20.

simplicité singulières le dogme de la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ vivant ici-bas sous les espèces eucharistiques, comme le poisson vit et nage en portant sur son dos le pain et le vin sacramentels. La simplicité même de cette représentation symbolique prouve son antiquité. Aussi M. de Rossi exprime-t-il très justement la pensée que nous avons ici la plus simple et par conséquent la plus ancienne reproduction de ce symbole, qui fut ensuite enrichi et complété par l'interprétation mystique de différents récits évangéliques. Il est facile de voir quels magnifiques arguments fournissent ces peintures du second siècle chrétien pour la preuve traditionnelle de nos dogmes et de nos doctrines théologiques.

*
* *

Les inscriptions recueillies dans les cryptes de Lucine fournissent aussi quelques enseignements sur la hiérarchie ecclésiastique, telle qu'elle existait dans ces temps primitifs. Il est inutile d'insister sur le titre d'*Episcopus*, gravé sur la tombe de saint Corneille, et seul en usage alors pour désigner l'évêque de Rome, qu'au huitième siècle on appelait *Papa Romanus*, comme nous l'avons vu en décrivant les peintures faites à l'époque de Charlemagne.

On ne plaçait pas ordinairement sur les sépulcres la condition du défunt ; c'est ce qui fait que l'on trouve si rarement des épitaphes portant des noms de prêtres ou de ministres sacrés. Cependant, dans les seules cryptes de Lucine, on a trouvé trois fois répétée l'indication de la dignité sacerdotale. C'est tout d'abord un ΜΑΞΕΙΜΟΥΣ ΠΡ (*Maximus presbyter*), qui peut-être confessa la foi en 250. Le nom personnel d'un autre est perdu, et il ne reste de son épitaphe brisée que les lettres grecques ΠΡ,

signalant sa dignité presbytérale. Ce monument paraît très ancien ; il doit remonter au second siècle et à la période la plus éloignée de l'excavation de ce cimetière. Le troisième titre enfin, est celui de ΔΙΟΝΥCΙΟΥ ΙΑΤΡΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ, Dionysius prêtre médecin, auquel le docte cardinal Wisemann fait jouer un si grand et si beau rôle dans son aimable récit de *Fabiola*. Signalons encore l'inscription d'un *fossor*, celle d'une *Preciosa annorum XII tantum ancilla Dei et Christi*, vierge âgée seulement de 12 ans, servante de Dieu et du Christ (1), celle d'une autre femme donnant un admirable exemple de continence, *vixit inlibata cum virginio suo annos VI*, et enfin un fragment de marbre qui ne porte plus qu'un seul mot, bien éloquent dans sa simplicité sublime : *Virgo*.

*
* *

Le voilà fini ce voyage souterrain dans la grande cité des morts. Il faut à présent gravir les degrés de cet escalier, par où sont descendus les martyrs, lorsqu'on les emportait à leur funèbre demeure. C'est là que passaient aussi Pomponia Græcina, pour faire préparer cette demeure souterraine qui devait servir d'habitation funéraire à ces frères dans la foi, et plus tard Damase et Siricius venant orner de marbres, de peintures et de poétiques inscriptions les tombes de ces vaillants et généreux athlètes de la foi. Ces marches furent foulées encore dans la suite des siècles par les nombreux pèlerins qui venaient porter leur prière et ranimer leur foi au contact de ces tombes vénérées, et nous avons reconnu leurs traces et retrouvé leurs noms inscrits par

(1) Voici le texte complet de cette inscription : *Pri* (die) *e* (idus) *jun* (junii) *pausabet* (pausavit seu requievit) *Prætiosa annorum pulla* (puella) *virgo XII tantum ancilla Dei et XPI. Fl.* Vincentio et *Fra. Vito v. c.* (viro clarissimo) *conss.* (consulibus).

eux sur ces parois silencieuses. Ces obscurs souterrains nous ont attesté aussi la foi de nos ancêtres ; ils nous ont dit que les dogmes catholiques n'ont pas changé, et que le symbole scellé du sang des martyrs est toujours celui que nous chantons dans nos temples d'aujourd'hui.

Puissent ces lignes consacrées à rappeler les doux et chers souvenirs que nous a laissés l'étude des cimetières chrétiens, atteindre le but que nous nous sommes proposés.

Nous n'écrivons pas pour les savants, ceux-là étudieront M. de Rossi et ses érudits traducteurs ou abbréviateurs ; nous avons voulu rendre hommage à ces chers martyrs dont nous avons visité les sépulcres, intéresser les nombreux pèlerins, qui, dans les années d'épreuve que nous traversons, sont allés en si grand nombre et iront encore s'agenouiller *ad limina apostolorum*. En visitant les églises si merveilleuses, les temples de marbre et d'or qui font l'ornement de la Rome chrétienne, ils n'oublieront pas que toutes ces magnificences sont la conséquence des triomphes remportés par les confesseurs de la foi qui ont prié aux sanctuaires des Catacombes, et qui ont reposé ensuite dans les étroits *loculus* des cimetières des premiers siècles. Et connaissant mieux les détails de ces hypogées historiques, de ces cryptes fameuses, nous espérons qu'ils sentiront s'augmenter leur foi au Dieu qui nous a donné l'Évangile, leur espérance en Celui qui triomphe toujours, leur amour enfin pour Celui qui a été la force et qui est aujourd'hui la gloire et la récompense de ses martyrs.

L'abbé A. Pillet.

UN PLAN D'ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES.

La renaissance des Facultés de Théologie canoniquement érigées imprime en France une impulsion puissante aux études ecclésiastiques. Cet heureux mouvement est soutenu par l'élan général qui reporte vers la grande science philosophique et théologique du moyen-âge, trop oubliée depuis des siècles, mais à laquelle le Souverain-Pontife, glorieusement régnant, rend son éclat d'autrefois. Le temps revient où de nouveau on pourra appliquer à la pure doctrine catholique, telle qu'elle a été formulée par l'Ange de l'École, ces paroles du psaume, qui furent données à S. Thomas pour texte d'argumentation quand il soutint sa thèse de doctorat, et que la postérité applique à l'enseignement de ce prince des théologiens : *Rigans montes de superioribus suis : de fructu operum tuorum satiabitur terra* (1). Si les attaques trop redoutables que dirigent actuellement l'impiété et la révolution contre toutes les institutions catholiques, surtout contre celles d'enseignement, — si, dis-je, ces attaques ne parviennent pas à disperser encore une fois les pierres de nos palais académiques, il surgira bientôt une génération de jeunes prêtres, nourris des plus saines doctrines et profondément pénétrés d'une science qu'ils auront étudiée avec un soin au-

(1) Psalm. CIII, v. 13

quel jusqu'ici on ne pouvait plus vaquer : ce sera pour l'Eglise une force et une consolation, et pour la science hostile l'assurance d'une constante défaite.

L'un des points sur lesquels il importe de porter davantage son attention pour obtenir un succès plus entier des études ecclésiastiques, c'est celui du programme. Il reste peut-être beaucoup à faire sur ce point, parce que les obstacles opposés de tout côté, par la situation antérieure des choses, par la législation, par le manque de ressources pécuniaires, etc., empêchent de conformer en pratique la direction des études à l'idéal que l'on admet en théorie. Regrettons de ne pouvoir réaliser les meilleurs projets, mais ne laissons pas que de les former. Quand partant d'un point on veut en gagner un autre, il importe avant tout de connaître la direction même impraticable en ligne droite, afin d'y ramener sa route le plus possible, au milieu de toutes les déviations que l'on se trouve obligé de faire.

Le plan d'études ecclésiastiques que j'essaie ici de tracer, est de la sorte un plan conçu en dehors de toute préoccupation des difficultés pratiques qui peuvent s'opposer à sa réalisation. Puissent les difficultés de ce genre être enfin levées par le triomphe tant désiré de la sainte cause de l'Eglise !

I

Comme l'étude de la médecine, comme l'étude du droit, comme celle des hautes mathématiques, et à plus forte raison, l'étude de la théologie ne peut être abordée, si ce n'est après une préparation très sérieuse. C'est pourquoi il nous semble nécessaire de parler de la préparation immédiate aux études ecclésiastiques, avant d'envisager la question de ces études proprement dites.

L'ensemble des sciences théologiques s'appelait autrefois *la divinité ;* il ne nous est resté que le terme opposé d'*humanités*. L'étude des *humanités* est indispensable comme préparation à celle de la théologie. C'est dès le berceau de l'Eglise qu'a été introduite la méthode d'après laquelle on prépare d'abord par la culture des lettres et des sciences l'esprit du disciple, avant de donner à ce dernier l'enseignement de la théologie.

Pantène, Clément d'Alexandrie et Origène formulèrent ce programme et le suivirent avec fidélité, dans le célèbre Didascalée d'Alexandrie, appelé par Mgr Freppel une « véritable ébauche des universités du XIIIe siècle (1) » : « Reliant entre eux l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, dit le même prélat, les deux prédécesseurs d'Origène avaient groupé les arts libéraux autour de la philosophie, et donné la philosophie elle-même pour introduction à la théologie. Les études encycliques, τά εγκύκλια, pour parler le langage de leur temps, c'est-à-dire les arts, les lettres et les sciences formaient à leurs yeux comme les propylées d'un temple auquel la philosophie sert de base, et qui trouve dans la théologie son sommet et son couronnement (2) ».

Origène quitta le Didascalée d'Alexandrie pour diriger momentanément l'école de Césarée en Palestine. Au nombre des auditeurs qu'il eut dans cette dernière cité, se trouva Grégoire devenu plus tard le saint thaumaturge, évêque de Néocésarée. Arrivé au terme de ses études, avant de quitter son maître, Grégoire prononça en sa présence un discours d'actions de grâces. Il y raconte en ces termes la marche que suivait le docteur alexandrin pour préparer ses disciples à l'étude de la théologie :

« Il nous exerçait dans la critique, en nous apprenant

(1) Origène, t. I, p. 45.
(2) Ibid.

à juger sainement des mots et des discours, non pas d'après les procédés des rhéteurs célèbres, pour savoir, par exemple, si telle locution a la forme grecque ou barbare ; une pareille science est futile et sert à peu de chose. Il nous formait dans l'art de penser et de raisonner juste, art souverainement nécessaire aux Grecs et aux Barbares, aux savants comme aux ignorants, et, pour résumer d'un mot toutes les industries et toutes les professions, à n'importe quel homme, quel que soit son genre de vie; car jusque dans la conversation, chacun s'applique à ne pas être trompé. Il ne se bornait pas toutefois à cultiver en nous les facultés de l'âme que la dialectique seule peut discipliner, mais il demandait en outre aux sciences naturelles le moyen de redresser et de corriger cette partie inférieure de notre être où domine la sensation, ne voulant pas que le magnifique spectacle de ce vaste univers, si bien réglé dans ses différentes parties, n'excitât en nous qu'une stupéfaction aveugle ou une terreur irréfléchie, comme chez les animaux privés de raison. C'est pourquoi il donnait des explications sur toutes choses, s'efforçant de les résoudre en leurs premiers éléments, de distinguer avec soin leurs qualités communes ou particulières, de décrire leurs formes multiples et leurs divers changements. Par ces savantes leçons, fruit de ses souvenirs et de ses propres recherches, il faisait naître dans notre âme, à la place d'un étonnement vulgaire, une admiration raisonnée pour les merveilles de la nature : pour l'économie sacrée de l'univers. Car tel est l'objet élevé de cette science vraiment divine et si pleine d'agrément qu'on appelle la physiologie (la physique). Qu'est-il besoin de nommer cette sainte discipline des mathématiques, la géométrie avec son indiscutable certitude, l'astronomie et ses courses à travers les régions célestes? Il nous

initiait à toutes ces connaissances, ou bien il nous les remettait en mémoire, n'oubliant rien pour les imprimer dans notre esprit. La géométrie lui semblait un fondement sûr, une base inébranlable, sur laquelle repose l'édifice de la science. Quant à l'astronomie, il s'en servait comme d'une échelle pour nous élever au-dessus de la terre et nous introduire dans la profondeur des cieux (1). »

L'Ecole maintint, au moyen-âge, et détermina d'une façon plus précise encore le système du Didascalée de la primitive Eglise. Elle conduisait l'étudiant au seuil de la théologie en le faisant passer par la double voie du *trivium* et du *quadrivium* : « Debet scholaris ire per viam ad puteum (ut Isaac), id est per scientias *adminiculantes* ad theologiam, » a dit Robert de Sorbon (2). Et S. Bonaventure a écrit un opuscule sur le rapport des arts libéraux à la théologie : *Reductio artium liberalium ad theologiam.*

Le moyen-âge n'avait pas ce que nous appelons aujourd'hui l'enseignement secondaire, du moins en tant que cet enseignement est absolument distinct des deux autres enseignements. On ne connaissait guère au XIIIe siècle que les grandes et les petites écoles. L'étudiant passait alors moitié dans les unes et moitié dans les autres le temps correspondant à notre temps de collège. C'était vers l'âge de quatorze ou quinze ans qu'il s'asseyait sur les bancs de l'Université pour y suivre les cours de la Faculté des Arts. La question de l'école où se reçoit l'enseignement, n'a pas une importance capitale ; mais de la pratique du moyen-âge il serait très profitable de retenir la distinction séparant, dans l'enseigne-

(1) *Panégyrique d'Origène*, par Grégoire le Thaumaturge, VII, VIII. — Mgr Freppel, *Origène*, t. I, pp. 56-58.
(2) Bibl. nat., ms. lat. 15171, fol. 197.

ment secondaire, les hautes classes d'humanités des classes inférieures. C'est au moment où il entre dans les premières, que le futur théologien doit être dirigé avec un soin tout particulier en vue des disciplines à l'étude desquelles il aura plus tard à se livrer.

Je suppose un jeune homme, vers l'âge de seize ans, ayant achevé sa classe de troisième. Je demanderais qu'il consacrât quatre années au cours des études d'humanités par lesquelles il serait conduit immédiatement au seuil de la théologie. Dans nos collèges actuels, deux années sont consacrées à l'étude de la littérature et de la rhétorique, une autre à celle de la philosophie, et souvent une quatrième à l'étude des hautes mathématiques. A la place de ces dernières sciences, les jeunes gens qui se destinent au sacerdoce apprennent la philosophie, dans les diocèses où l'enseignement est le mieux organisé, pendant une seconde année qui est par conséquent la quatrième depuis la sortie de la classe de troisième. Tant qu'on n'aura pas ajouté résolument aux deux années pendant lesquelles s'étudient la littérature et la rhétorique, deux autres années pour l'étude de la philosophie, on n'aura rien fait pour disposer l'étudiant à aborder d'une façon complète la science de la théologie. Voilà pourquoi, aux Facultés catholiques de Lille, où les étudiants en théologie entrent directement à leur sortie du collège, sans passer par un grand séminaire, on impose à bon droit au jeune rhétoricien deux années d'introduction philosophique.

La philosophie, si scolastique qu'elle soit, n'est que la plus élevée des disciplines comprises sous le nom général d'*humanités*. Elle n'appartient pas à la théologie elle même ; elle en forme seulement la dernière avenue. En réalité elle est de toutes les sciences humaines celle dont la connaissance se présente comme la plus indispensa-

ble pour aborder l'étude de la théologie. Mais ne pourrait-on pas ne pas prendre de si loin le futur théologien, et se contenter de lui faire consacrer deux années préparatoires à la culture de cette seule philosophie ?

Sans doute les circonstances peuvent obliger aujourd'hui de s'en tenir à cette pratique. En théorie, il ne semble pas qu'il en doive être ainsi. Les humanités tout entières et non la philosophie seule sont une préparation à la théologie. Et puis le système d'après lequel on ferait apprendre la philosophie en dehors de tout le temps consacré à d'autres études, est un système peu rationnel et peu accommodé aux dispositions intellectuelles du jeune étudiant. Ce dernier ayant à peine quitté les fleurs de la littérature, se verrait tout à coup jeté dans une sphère d'étude d'un tout autre genre, sans pouvoir délasser son esprit par quelque travail plus facile ; il serait brusquement lancé dans ce champ de la philosophie scolastique, qu'un œil exercé embrasse avec une jouissance intellectuelle des plus grandes, mais dans lequel un esprit non initié ne peut entrer sans rencontrer à chaque pas des points ardus qui le fatigueront s'ils ne le découragent pas. A un tel système semble préférable celui d'après lequel le jeune étudiant aborde la science de la philosophie peu à peu et non brusquement ; ne laissant pas absolument les belles-lettres, au moins dans le principe, et continuant toujours à se livrer simultanément à d'autres études, pour se délasser l'esprit et pour féconder son intelligence.

C'est ainsi que l'étude des sciences s'allie parfaitement à celle de la philosophie : « L'étude des sciences physiques et mathématiques en même temps que de la philosophie est du reste, dit M. le Dr A. Vacant, de tout point conforme aux méthodes des anciens scholastiques, qui commentaient la physique d'Aristote ; et un professeur

de philosophie a sans cesse l'occasion de s'appuyer sur les études que ses disciples font au cours des sciences (1). »

Loin d'être une fatigue pour l'esprit de l'étudiant, cette multiplicité de matières auxquelles on l'appliquera simultanément, sera pour lui un véritable délassement : « L'esprit, a dit M. l'abbé Gratry, est d'une étrange capacité ; une substance d'une nature surprenante...

« Il se passe pour l'esprit ce que la science a constaté pour l'eau dans sa capacité d'absorption. Saturez l'eau d'une certaine substance : cela ne vous empêche en rien de la saturer aussitôt d'une autre substance, comme si la première n'y était pas, puis d'une troisième, d'une quatrième et plus. Au contraire, et c'est là le fort du prodige, la capacité du liquide pour la première substance augmente encore quand vous l'avez en outre remplie par la seconde, et ainsi de suite, jusqu'à un certain point (3). »

Notre Faculté française des Lettres et en grande partie notre Faculté des Sciences correspondent à une Faculté unique appelée dans le moyen âge « la Faculté des Arts » et encore aujourd'hui à l'étranger « la Faculté de Philosophie. »

Considérée comme simple ou comme double, cette Faculté est celle qui donne à l'esprit sa culture, et en même temps sert d'entrée à la Faculté de Théologie comme le portique au temple. On ne saurait plus admettre seulement des *maîtres ès Arts* au nombre des étudiants de théologie. Mais serait-ce trop d'exiger de ces derniers, s'ils se proposent d'apprendre à fond la science sacrée, qu'ils aient acquis au préalable des connaissances correspondant au grade inférieur dans la Faculté des Lettres et même dans celle des Sciences? Et ici la règle à pren-

(1) *Revue des sciences ecclésiastiques*, avril 1880, p. 320.
(2) *Logique*, l. VI ; *les Sources*, X.

dre serait toute autre que les programmes actuels de l'État. Il est bien évident qu'avec le mince bagage philosophique requis par le dernier programme ministériel, on ne se trouverait pas muni des connaissances préparatoires nécessaires à un théologien.

Ainsi pendant le cours de quatre années de préparation immédiate à l'étude de la théologie, un plan d'études bien ordonné ferait, nous semble-t-il, apprendre en une certaine mesure, au jeune étudiant, avec la philosophie scholastique, les règles de la rhétorique et de la littérature en général, la littérature classique de l'antiquité et celle des modernes, l'histoire de la civilisation européenne, et même les beaux-arts, sans négliger l'histoire de l'ancien Orient, sans omettre de faire prendre quelque teinture de la littérature orientale pour préparer aux études bibliques à suivre par la suite. D'après le même plan, le futur théologien serait initié aux diverses sciences, qui toutes auront pour lui une utilité directe ; soit qu'elles donnent à son esprit une rectitude et une précision très désirables, comme c'est le propre des mathématiques ; soit qu'elles le disposent à connaître plus tard le champ de bataille où la révélation a des combats à soutenir contre des savants téméraires.

II

Quatre nouvelles années ne seraient qu'une juste mesure de temps pour l'étude de la théologie élémentaire et l'acquisition des connaissances convenables devant donner droit au premier grade théologique :

Ecoutons à ce sujet les paroles de M. le Dr J. Didiot, dans le discours prononcé cette année-ci à la rentrée solennelle des Facultés catholiques de Lille :

« Je ne veux pas cesser de redire que l'unique moyen

de sauver l'honneur quelque peu amoindri des titres honorifiques en théologie et en droit ecclésiastique ; l'unique moyen d'avoir non seulement des bacheliers, des licenciés, des docteurs, mais, ce qui est tout autre chose, des théologiens et des canonistes, c'est de leur prescrire d'abord au moins quatre années de fortes et complètes études accompagnées de fréquentes argumentations scholastiques ; c'est de récompenser par les seuls grades inférieurs ces premières études qui se font sur les bancs, et de ne point leur donner la haute sanction de la licence, ni surtout du doctorat ; c'est encore, et même pour ces premiers degrés, que généralement l'on traite et l'on accorde à la légère, d'exiger des épreuves très étendues qui ne portent pas exclusivement sur une branche de la théologie, mais sur toutes ; c'est enfin de n'admettre à la licence et au doctorat que des hommes déjà faits, ayant fortifié par des travaux personnels l'instruction reçue de l'*Alma Mater*, et contribuant par leurs thèses à l'avancement de la science et à l'utilité de l'Église (1). »

Ces quatre années à consacrer à une première étude de la théologie correspondent au temps passé dans le grand séminaire, mais réduit là généralement à peu près à trois années. L'attention est trop portée sur les études théologiques qui se font dans les séminaires, pour qu'il soit besoin d'insister sur le programme de ces études élémentaires. Il suffit de dire que, pour être complètes, elles doivent embrasser non seulement la théologie proprement dite, qui comprend le dogme et la morale ; mais encore, d'une part, la patrologie, l'histoire ecclésiastique, la liturgie, et, de l'autre, l'exégèse biblique, l'histoire sainte et la langue hébraïque.

De même que les éléments des sciences s'enseignent en même temps que les principes de la littérature ; de

(1) *Revue des sciences ecclésiastiques*, novembre 1880, p. 388-389.

même il est en quelque sorte indispensable pour tracer un plan complet d'études ecclésiastiques, de placer l'étude élémentaire du droit à côté de celle de la théologie. De cette manière l'étudiant obtiendrait le grade inférieur en droit en même temps que celui en théologie. Le droit canon est celui qui rentre dans le domaine propre des sciences ecclésiastiques. Mais Sa Sainteté Léon XIII ne veut pas que l'on s'adonne à l'étude de ce droit sans y joindre celle du droit romain. Il est, en effet, souverainement important que les grandes notions du droit civil ne soient pas ignorées dans l'Eglise ; et la pratique ancienne de ne pas oublier le *Jus Cæsareum* en étudiant le *Jus Pontificium* ne sera pas ramenée dans une certaine mesure sans produire les résultats les plus heureux. Il existe un troisième droit, ne se distinguant des deux précédents qu'en ce qu'il constitue leur base inébranlable. L'importance de l'étude du droit naturel est grande ; aux Facultés d'Angers, le titulaire de cette chaire est un prélat que les hautes fonctions dont il est investi, dispenseraient de tout enseignement immédiat, si cet éminent théologien ne voulait affirmer par son exemple avec quel soin on doit s'appliquer à l'étude de ce droit établi directement par l'Auteur de la nature.

III.

Les Statuts de la Faculté de Théologie de Lille soumis à l'approbation du Saint-Siège, imposent un délai d'au moins dix années studieuses au jeune rhétoricien qui veut être un jour docteur en théologie. Il faut donc reconnaître que la première étude de la théologie, pour laquelle nous avons demandé quatre années, doit être suivie d'une seconde plus approfondie, si l'on veut mériter les grades supérieurs. Nous demanderions une

nouvelle série de quatre années pour la préparation au second des grades théologiques. C'est le temps que, chez les Bénédictins de Solesmes, on consacre à la seconde étude de la théologie. A l'École d'Angers, MM. les étudiants sont tous des ecclésiastiques ayant achevé leurs premières études théologiques dans un grand séminaire ; l'enseignement n'est donc, dans cette École, que le complément de celui du grand séminaire. A de certains points de vue, il serait préférable de voir les étudiants faire toutes leurs études théologiques sous la même direction. Le système adopté à Angers nous permet du moins de nous livrer plus entièrement aux secondes études théologiques.

Quant à ces secondes études, faut-il exprimer à leur sujet toute notre pensée ? On ne s'est pas contenté en France de scinder en deux la Faculté des Arts ; on a institué trois doctorats en sciences. La division du travail permet à chacun de mieux connaître le terrain dans lequel il se confine ; et l'on a trouvé bien justement avantage à créer des spécialistes en sciences mathématiques, en sciences physiques et chimiques, et en sciences naturelles. Est-ce que l'on ne pourrait pas faire une chose semblable dans d'autres Facultés, particulièrement dans la Faculté de Théologie ?

Prenons pour exemple les sciences bibliques, qui sont l'une des branches de la théologie entendue au sens large du mot. Pour acquérir une connaissance de ces sciences vraiment complète en quelque manière, serait-ce trop de leur consacrer entièrement quatre années, à la suite des quatre autres années pendant lesquelles auraient été appris les éléments de la théologie et du droit canonique ? Qu'il nous soit permis d'entrer dans des détails un peu personnels, parce que l'on n'est bien compétent que dans les matières dont on s'occupe journellement. C'est presque uniquement sur le terrain de l'his-

toire de la création et de la révélation que se resserre aujourd'hui le débat entre la foi et la science hostile. Par conséquent, un théologien ne sera pas suffisamment armé contre les attaques des incrédules modernes, tant qu'il n'aura pas étudié l'histoire sainte à fond et d'une façon scientifique. L'illustre fondateur des Facultés catholiques d'Angers a, pour justifier ce point, institué, dans son École de théologie, une chaire d'*Antiquités hébraïques*, avant d'y créer une chaire d'histoire ecclésiastique (1). Honoré de la charge de professer le premier de ses cours, nous n'avons pas hésité à le diviser en trois cours de quatre années chacun, ne pensant pas pouvoir autrement traiter nos matières d'une façon suffisamment sérieuse. Avec l'aide de Dieu, nous achèverons en quatre ans seulement notre cours d'histoire générale du monde, c'est-à-dire de l'histoire en dehors des temps embrassés par les histoires particulières ; et nous emploierons ensuite quatre années à traiter de l'histoire des Hébreux et quatre autres à traiter de l'histoire de la Révélation chrétienne. Nous ne pouvons avoir douze ans de suite les mêmes étudiants. Pour donner aux mêmes l'enseignement complet que nous avons en vue, il nous faudrait donc mener simultanément nos trois cours. Or, avec ces cours d'histoire biblique, un étudiant qui aspirerait à devenir vraiment maître en Écriture sainte, ne devrait-il pas suivre des cours d'exégèse générale, d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, des cours de langues sacrées, d'archéologie judaïque, de littérature rabbinique, même d'égyptologie et d'assyriologie au point de vue biblique ? C'est de quoi remplir largement le temps de cet étudiant, sans lui permettre de compléter, pendant les mêmes années, sur le reste des matières, ses premières études théologiques.

(1) Ce dernier cours se retrouve équivalemment dans celui de patrologie, professé par un prélat non moins connu à Lille qu'à Angers

Qui nous donnera de voir un jour se constituer, soit à part, soit dans le sein fécond d'une grande Université, une École d'Écriture-Sainte telle que nous l'envisageons ici ! Marchant sur les traces des Jérôme, des Chrysostôme, des Origène et de tant d'autres illustres exégètes chrétiens, les maîtres et les étudiants s'y abreuveraient à la source pure de la parole textuelle de Dieu. Leur institution aurait la gloire de se rattacher à travers les siècles du christianisme à cette école du Temple où parut Jésus enfant, et où Barnabé, Etienne le Proto-Martyr, et Rabbi Saul qui devint le Docteur des Nations, suivaient les leçons de Rabban Gamaliel l'*Ancien*, lui aussi au nombre de nos saints. Par ce Rabban, par son père Rabban Siméon, que l'on croit être le Siméon de l'évangile, par le célèbre Hillel, père de ce dernier, et la suite des autres *mischniques*, jusqu'à Siméon le Juste, qui fut le premier grand-prêtre après la mort d'Esdras, et le dernier survivant des membres de la *grande synagogue*, la même institution se rattacherait encore à cette fameuse assemblée, qui ne comptait pas moins de cent vingt docteurs ; à cette *grande synagogue*, dans laquelle siégeaient Aggée, Zacharie et Malachie, Daniel, Ananias, Misaël et Azarias, Néhémie fils d'Helcias, Mardoché, Belsan et Zorobabel ; à cette *grande synagogue* enfin à la tête de laquelle se voyait Esdras, rédacteur du canon des Écritures, et appelé par l'Esprit-Saint même : *Scriba velox in Lege* (1).

A côté des étudiants aspirant à devenir maîtres dans la science des Saintes-Écritures, d'autres se confineraient au contraire dans le champ de ce que j'appellerai la *théologie traditionnelle*. L'histoire générale de l'Église, l'histoire particulière des Conciles et celle des grandes luttes doctrinales, la patrologie, la liturgie dont les do-

(1) I Esdras, VII, 6.

cuments sont si précieux, enfin l'archéologie de l'Église, sont toutes des sciences présentant au théologien le dépôt sacré de la Tradition, comme les mines fournissent les pierres d'où l'on extrait les métaux précieux. Si les Saintes-Lettres méritent d'être étudiées dans une section de théologie à part, les monuments de notre grande Tradition chrétienne ne sont pas moins dignes de l'être dans une autre section. Rien de plus désirable, en ces temps où tant d'esprits ont dévié, qu'un salutaire retour vers le passé de l'Église. Ce retour sera provoqué par une école des savants chrétiens tout entiers imbus des enseignements de notre sainte Mère, et recherchant ce bel éloge que le cardinal Pie a décerné au premier abbé de Solesmes :

« Il avait un maître, le seul dans la doctrine duquel il se soit jamais renfermé, l'Église. Avec ce don supérieur qu'il possédait pour les études historiques, il eut toujours l'œil fixé sur le mouvement, sur le développement de la vérité révélée, qui est un des grands phénomènes de la vie de l'Eglise. Il le suivait, à travers les âges, dans les actes des Souverains Pontifes, dans l'histoire des Conciles et des hérésies, notant, avec une patience infatigable et minutieuse les moindres décisions qui dégageaient peu à peu les éléments des dogmes. Attaché, pour ainsi parler, aux ailes de l'Eglise, il planait au-dessus des différentes écoles, s'embarrassant peu de leurs controverses sur des points secondaires ; mais surveillant leurs combats, et attentif à saisir le moment où l'autorité suprême intervenait dans la lutte. Et dès que l'Eglise avait marqué une préférence doctrinale, indiqué une direction, sa ligne était tracée, son jugement fixé. De là une sûreté de coup d'œil, une justesse de langage qui lui ont valu, malgré les contradictions dont plus que personne il a été l'objet, de n'être jamais re-

pris ni contesté dans son exactitude dogmatique ; ce qui a fait dire au docte évêque de Tulle que Solesmes est « le lieu irrépréhensible » : *locus irreprehensibilis*. Et voilà comment, sans s'être posé en théologien de profession, quand l'abbé de Solesmes entra dans les questions théologiques, il le fit avec une autorité décisive (1). »

On ne saurait admettre la possibilité et l'utilité de partager en sections la Faculté de Théologie comme celle des Sciences, sans exiger que la principale section fût celle de la théologie scholastique. Aux jeunes gens désireux de devenir, au contraire de dom Guéranger, « théologiens de profession, » dans le sens restreint du mot, serait-ce trop de demander aussi, pour l'obtention du second grade, quatre nouvelles années exclusivement consacrées à l'étude du dogme et de la morale? N'étant plus embarrassés par les études accessoires qui portent sur les antiquités bibliques ou ecclésiastiques, cette catégorie d'étudiants se nourriraient, comme d'un aliment substantiel entre tous, de la forte doctrine des scholastiques. Eclairés perpétuellement par l'enseignement de l'Ange de l'Ecole, comme par les purs rayons d'un soleil resplendissant, ils accoutumeraient peu à peu leur raison à saisir l'économie de nos dogmes sacrés, ainsi que l'aigle s'habitue, dit-on, à fixer l'astre du jour. C'est à cette étude de la théologie scholastique que s'appliquaient de la sorte au moins principalement les peuples d'étudiants en théologie qui remplissaient, aux beaux siècles du moyen-âge, les villes universitaires. Partageant le temps de l'étude entre l'audition des *lectiones* et l'exercice de la *disputatio*, ils s'assimilaient ce système merveilleux de la théologie catholique dont les *Sommes* de

(1) *Oraison funèbre du Très-Révérend Père dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes*, p. 23-24.

ce temps, et surtout celle de S. Thomas, sont l'expression la plus achevée.

L'Ecriture-Sainte, la théologie traditionnelle, la théologie scholastique pourraient donc ainsi être étudiées à part au sein des Facultés de Théologie ou dans des Écoles spéciales. Le droit canonique également est choisi par des étudiants comme objet exclusif de secondes études ecclésiastiques. Dans l'une ou dans l'autre de toutes ces sections, quatre années sérieusement employées après les quatre premières d'études ecclésiastiques générales, rendraient incontestablement dignes d'un nouveau grade académique.

IV.

Mais ce grade ne serait encore que le second. Il resterait à acquérir le grade suprême conférant, dans le sein de l'Université, la plénitude du pouvoir doctrinal.

La préparation au doctorat diffère beaucoup de la préparation aux deux grades inférieurs. L'étudiant a obtenu les premiers en faisant preuve du savoir qu'il a reçu de ses maîtres, d'une façon plus ou moins passive ; au contraire, quand il se présente pour être honoré du bonnet de docteur, c'est un enseignement propre, formulé dans des *thèses*, qu'on exige de sa part.

L'Université de l'Etat n'admet pas aujourd'hui, en France, une *thèse* en sciences, qui ne porte sur un sujet nouveau et ne contienne presque une découverte. Pourquoi une *thèse* en théologie ne serait-elle pas préparée d'une façon aussi sérieuse ? Pour le choix et la méditation du sujet, pour la recherche et la mise en œuvre des matériaux, en un mot, pour la composition et l'achèvement de l'ouvrage par un travail déjà pleinement personnel, mais encore effectué sous l'œil des anciens maî-

tres, deux ans seraient-ils un temps de trop longue durée ? Eux passés et la thèse soutenue avec succès dans la *salle des actes*, l'étudiant aurait reçu dans la séance solennelle le couronnement de ses travaux poursuivis avec tant de persévérance ; il aurait obtenu le grade suprême dans la section dès longtemps choisie par lui. S'il avait commencé vers l'âge de seize ans à se préparer directement, comme nous l'avons proposé, à entrer dans la carrière des études théologiques, il se verrait arrivé à trente ans au terme de cette noble carrière. C'est à cet âge de trente ans seulement que S. Thomas notre maître après Dieu, fut, le 23 octobre 1227, acclamé docteur avec S. Bonaventure, en présence de toutes les facultés réunies, dans une des salles de l'évêché de Paris. Et encore les règlements de l'Université de cette ville faits en 1215 par le cardinal-légat Robert de Courçon, exigeaient-ils l'âge de trente cinq ans pour s'asseoir même en qualité de simple bachelier dans une chaire de théologie. Le maître de S. Thomas, Albert-le-Grand, crut s'honorer en prenant le degré de docteur à cinquante et un ans.

Mais quels jeunes gens pourront persévérer dans l'étude jusqu'à l'âge de trente ans ? Hélas ! le temps n'est plus où des légions de *scolastiques* et de *bacheliers* se pressaient aux pieds des chaires de théologie !

L'ancien grand sceau de notre Université d'Angers représente deux groupes d'étudiants rangés au pied de deux chaires : loin de pouvoir partager de la sorte en plusieurs sections nos étudiants de théologie, nous déplorons leur petit nombre et le peu de temps qu'ils resteront avec nous. Si grande que soit leur ardeur pour l'acquisition de la science, après avoir poursuivi pendant deux ans les études commencées pendant les quatre années de séminaire, ils quitteront les bancs pour la plupart, dans l'impossibilité de continuer leurs cours. Car les temps

sont durs pour l'instruction ecclésiastique, et le besoin de décharger une famille sans opulence devient trop pressant au bout de tant d'années d'études. Il faudrait des bourses, des fondations diverses. Mais que peut-on espérer dans la situation présente des choses, quand les maîtres eux-mêmes auraient parfois raison de s'intituler *les pauvres maîtres*, comme autrefois les membres du collège de Robert de Sorbon ?

Si les familles auxquelles la Providence a accordé les richesses du siècle, comprenaient leur obligation et donnaient à l'Église la dîme de leurs fils, elles renaîtraient facilement et bientôt, ces Grandes Écoles des anciens jours tant regrettées actuellement. Ceux qu'aucune des nécessités de la vie ne retirerait des bancs des Écoles de théologie rougiraient aujourd'hui de s'asseoir sur ces bancs, ou en seraient détournés par leurs parents. A part quelques exceptions, aussi généreuses qu'elles sont rares, surtout dans la noblesse, les hautes classes demeurent obstinément sourdes à ces graves paroles de Joseph de Maistre : « Le sacerdoce doit être, en ce moment, la préoccupation souveraine de la société qui veut renaître. Que les hautes classes offrent leurs fils à l'autel comme dans les temps passés. Qu'elles rendent à l'Église en illustrations et en richesses, tout ce qu'elles en ont reçu ! Elles s'acquitteront ainsi d'une dette immense qu'elles ont contractée envers la France, et peut-être envers l'Europe, mais surtout envers Dieu. »

Il y a là, en effet, un mal profond de notre société. Son Éminence le cardinal Pie en souffrait vivement, parce que ce prélat était un *homme d'église* au suprême degré. Sa Lettre pastorale pour le carême de 1877 porte toute entière sur ce sujet, et elle est des plus remarquables. C'est avec une souveraine raison que l'illustre évêque de Poitiers a fait à ce propos de grandes menaces

aux classes honorables de la société française : « Il est temps, s'est-il écrié en parlant de cette société, il est grand temps de l'éclairer sur le péril, sur le mal, sur le besoin, sur le devoir urgent de l'heure actuelle. » Puisse son appel éloquent être entendu de beaucoup ; puissent nos Écoles de théologie s'emplir de fils de famille oubliant leurs plaisirs et les honneurs du siècle pour étudier à loisir les sciences ecclésiastiques !

L'abbé Bourdais,

Professeur de théologie aux Facultés d'Angers.

NOTES D'UN PROFESSEUR.

—

XCVIII.

Je disais récemment, dans une séance académique solennelle, que « tel a été tenu, de nos jours, pour un apologiste habile, qui, mêlant et confondant tout, spiritualisme et catholicisme, naturel et surnaturel, raison et foi, philosophie et théologie, aurait plutôt ruiné la notion même du christianisme en voulant la démontrer par des arguments qui ne conviennent qu'à la religion naturelle, ou qui rabaissent à ce niveau la religion surnaturellement révélée et instituée par le Verbe divin. » (Cf. *Revue*, tome XLII, p. 392). On aurait pu me croire sévère pour mes contemporains, s'ils ne se chargeaient eux-mêmes de justifier chaque jour davantage ma plainte. Par exemple, un excellent journal catholique, rendant compte, tout récemment, d'un livre intitulé *le Surnaturel* et composé par M. C. J. Blanche (1 vol. in-8°, Paris, Palmé, 1872), énonce cette proposition d'une signification suspecte : « Quelque chose de la science *du surnaturel* est nécessaire à l'homme pour remplir son *obligation*. » S'il s'agit du vrai *surnaturel*, tel que l'entend l'Eglise, et d'une *obligation* connaturelle à l'homme, évidemment l'assertion est d'une absolue fausseté. Or, c'est justement de cela qu'il s'agit, comme le fait voir ce qui suit : « Cette science, d'où lui viendra-t-elle ? Rien de ce qui existe *dans la création* n'a le pouvoir de se suffire à soi-même pour se maintenir *dans l'existence*, et par suite pour accomplir sa destinée. La cause première de toutes choses a seule ce pouvoir. Toute chose existante ne conserve *son être* qu'avec le concours d'autres êtres ; en conséquence, elle possède *un certain appétit d'existence*, un instinct de conservation *propre à sa nature*, et trouve

autour d'elle les auxiliaires *indispensables à sa conservation*. L'homme aussi a ses *appétits intellectuels* et recherche les objets intelligibles qui sont *nécessaires à la vie de son âme*. Où trouvera-t-il ceux-ci ? » Il est donc bien question des *exigences de notre nature*, à l'égard *de la science du surnaturel*.

Mais peut-être l'auteur et son commentateur ont-ils, du surnaturel, l'idée très incomplète et très inexacte qu'en donnent beaucoup de nos contemporains, lorsqu'ils rangent sous cette catégorie tout ce qui est de l'ordre suprasensible, immatériel, intellectuel. Et en ce sens peut-être ont-ils raison de considérer *la science du surnaturel* comme nécessaire à l'homme, pour qu'il soit vraiment et formellement homme. Je voudrais que cette interprétation fût fondée, mais nos deux théologiens improvisés s'y opposent en disant : « Comment l'homme parviendra-t-il à posséder la vérité, qui est l'aliment de l'intelligence ? Ce n'est pas du monde sensible et extérieur qu'elle pourra lui venir, et ce n'est pas non plus en lui qu'il la trouvera. *De là la nécessité d'un secours supérieur, d'une révélation d'en haut*. La nécessité d'une révélation *surnaturelle*, conclut M. Blanche, est la *conséquence forcée* de l'existence d'une âme immatérielle, destinée à connaître Dieu dès ce monde, en vue d'une vie future. *Elle a dû avoir lieu au moins une fois* à l'origine des hommes, pour que la vérité pût se transmettre ensuite par tradition. » Nous voici jetés en plein traditionalisme ; non pas dans les eaux qui confinent à la vérité, mais dans tout ce qu'il y a de plus profondément et de plus largement faux, dans le voisinage immédiat des hérésies protestantes, baïanistes et jansénistes. On ne se contente pas de nous dire, avec certains ontologistes, qu'il faudra un contact immédiat, une union intime de Dieu et de l'esprit humain, dans les limites pourtant de l'ordre naturel (qui, par parenthèse, ne serait plus simplement naturel en ce cas-là); mais on veut une *révélation*, une *révélation d'en haut*, une *révélation surnaturelle*, comme *conséquence forcée* de la seule *existence d'une âme immatérielle ;* de façon qu'une créature spirituelle a essentiellement droit aux dons surnaturels, non pas simplement intérieurs et infus, mais même extérieurs et pu-

blics, comme est la révélation. Et la révélation *a dû avoir lieu au moins une fois*, parce que sans elle la vérité n'aurait pu *se transmettre par tradition*, et que sans tradition la terre n'aurait pas connu la vérité religieuse et morale. Impossible de faire plus naïvement, — car c'est pure naïveté de la part de nos dogmatiseurs, — litière de tous les décrets émanés du Saint-Siège, et même du Concile du Vatican, concernant les forces de la raison humaine en fait de connaissances métaphysiques et morales.

Mais leur zèle apologétique n'arriverait pas à son but, s'il ne nous démontrait clairement l'existence de la *grâce* niée par le rationalisme contemporain. Leur méthode est encore la même : ils prouvent le fait par le droit, la réalité par la nécessité. « Mais en même temps, disent-ils, *il a fallu* que l'appétit supérieur de l'homme vers la vérité, que l'attrait vers la cause finale des choses qu'il doit connaître et vouloir pour accomplir sa destinée, fût entretenu en lui par une action persuasive, s'exerçant sur la volonté, et cette action : *c'est la grâce.* En résumé donc, l'auteur de l'espèce humaine *doit* à sa créature la somme de vérités nécessaire pour la conduire au but qui lui est assigné ; *il lui doit*, en outre, cette sollicitation permanente et individuelle qui l'attire vers la vérité. Ces deux conditions constituent *la part du créateur* dans le succès de son œuvre. »

Que voilà de beaux résultats ! La *grâce* devenue *obligatoire*, de *gratuite* qu'elle était ! La grâce *naturelle*, j'allais dire la grâce *laïque !* Le *Créateur* contraint d'être en même temps *Sanctificateur !* Et encore une fois Baïus et Jansénius réhabilités par M. Blanche et son admirateur qui sont excellents catholiques ! Logiques comme on le fut à Louvain, à Ypres, à Port-Royal-des-Champs, ils concluent de là que le péché originel est la destruction même de la nature : et avec quelle énergie ne le disent-il pas ! « Il y a une troisième condition non moins nécessaire, et qui constitue la part de la créature, c'est que le dépôt de la *vérité révélée* soit intégralement conservé et transmis parmi les hommes, et qu'il ne se produise pas dans l'humanité *une déformation intellectuelle* qui la dé-

tourne de la vérité et de sa voie. Or, cette condition n'a pas été remplie. L'humanité n'est plus telle que l'a faite et voulue *le Créateur*. Il y a eu une faute originelle qui a retenti dans toute la race. L'homme a péché et l'humanité est déchue. C'est une destinée manquée, un trouble immense dans l'ordre divin *de la création*. Dès lors, l'espèce humaine déchue de *toute destinée* doit *disparaître*, et avec elle *la création matérielle* faite à son intention. »

On n'est pas plus décidé : étant donnée la chute d'Adam, il n'y a plus de destinée pour l'espèce humaine, plus de nature pour elle, et partant plus de raison d'être pour la création matérielle elle-même. Je n'ai pas l'honneur de connaître M. Blanche ni son livre ; mais je parierais aisément qu'il en a puisé le dessein et les éléments dans quelque vieil ouvrage relié en *veau janséniste*, comme disent les libraires. Que n'a-t-il d'abord invité son curé à expurger sa bibliothèque ?

Nos lecteurs aimeront à savoir, pour en finir, comment la *création matérielle* a échappé à l'anéantissement dans lequel, après la faute d'Adam, elle *devait disparaître*. « Pour que cela ne fût pas, il faut *supposer* dans l'auteur même de la loi de nature une perfection d'amour portée au point de pouvoir faire grâce, c'est-à-dire de *supprimer la compensation* due à la violation de la loi, *de sacrifier la loi elle-même*. Il s'est accompli, *ce* sacrifice ; le créateur de l'homme s'est fait la victime. Il y a eu une rédemption de l'humanité. Celle-ci a été mise en pouvoir de retrouver sa destinée perdue, au moyen d'un sacrifice incomparable. L'amour de Dieu, dans son infinie perfection, a fait cette merveille. Le créateur a ramené à lui sa créature par un sacrifice qui est à la fois une réparation et un pardon..... Il a fallu une *matérialisation*, une incarnation *de la loi sacrifiée*. Et l'amour s'est obstiné dans son œuvre ; et ce sacrifice, la miséricorde a voulu le perpétuer parmi les hommes afin de le rendre perpétuellement efficace. »

La *supposition* du pouvoir divin de faire grâce est extrêmement facile à admettre, nous en convenons. Quant à ce qui est d'avoir supprimé la *compensation* due à la violation de la

loi, d'avoir *sacrifié la loi elle-même*, d'avoir *incarné et matérialisé la loi sacrifiée* dans la très sainte Eucharistie, ce sont choses absolument erronées et presque bouffonnes. Regardez le Calvaire, Messieurs, et vous y verrez s'il y a eu sacrifice de la loi, suppression de la compensation, et incarnation ou matérialisation de la loi violée ! Et du reste, le mot vrai ne vous est-il pas venu aux lèvres ? et n'avez-vous pas dit vous-mêmes que le sacrifice (non pas celui de la *loi* dont vous parlez, mais celui de *Jésus-Christ*), fut à la fois une *réparation* et un pardon ?

Le rapporteur conclut : « A tous égards l'ouvrage est remarquable. La doctrine en est puisée *aux plus pures sources* de la théologie et de la philosophie, et principalement *dans saint Thomas*; le style en est simple et grand. C'est une *vraie Somme du surnaturel* par l'exposé des principes et par les déductions qui en sont tirées..... Celui qui aurait assez d'autorité pour dire que ce livre est *un des plus beaux livres* et l'auteur *un des plus éminents esprits* de ce temps, ne se tromperait pas. Pour nous, en regrettant de ne l'avoir pas fait connaître plus tôt, nous souhaitons vivement qu'il ait la suite que l'auteur annonce. »

Et nous, nous souhaitons que les seuls théologiens de profession écrivent sur les questions de théologie, comme les seuls physiciens sur les questions de physique, comme les seuls militaires sur les questions de tactique et de stratégie. Nous souhaitons que les règlements ecclésiastiques sur l'impression et la publication des livres soient plus rigoureusement observés; et que le temps vienne, — nous le répéterons sans nous lasser, — où chaque grand journal catholique soit tenu d'avoir un docteur en théologie, comme consulteur permanent, dans ses bureaux de rédaction.

XCIX.

L'opinion que nous venons d'émettre au sujet de la presse catholique reçoit chaque jour une justification nouvelle. Voici,

par exemple, un rédacteur qui reproche à M. Ernest Hello d'avoir écrit, dans ses *Plateaux de la Balance* (1 vol. in-12, Palmé, 1880) : « La profondeur a levé les deux mains ; » et il se demande : « Que peut bien vouloir dire une métaphore comme celle-ci ? » Eh ! mon Dieu, c'est tout simplement la traduction, un peu inélégante, j'en conviens, d'un admirable texte d'Habacuc, dans son chapitre III *pro ignorantiis :* « Dedit abyssus vocem suam : *altitudo manus suas levavit.* » (v. 3.)

Un confrère de ce rédacteur, homme vraiment éminent et qui, par la force de son esprit, arrive à des considérations philosophiques d'une grande « profondeur », se perd à son tour dans les questions de théologie et surtout d'ordre surnaturel. Je crois devoir rapporter le passage suivant : « M. Blanc de Saint-Bonnet a dit une chose *audacieuse*, mais dont *l'entière orthodoxie* n'a pas été, que nous sachions, mise en doute. Il a dit de l'homme que *Dieu l'a créé en quelque sorte le moins possible*, et a fait moindre la nature *pour faire plus vaste la part de la grâce* et du mérite par la grâce. » Non, cela n'est pas *audacieux*, mais inintelligible ; non, cela n'est pas *d'une entière orthodoxie*, mais d'une nébulosité parfaitement intentionnée, comme tout ce qu'écrivait M. Blanc, et, de plus, parfaitement creuse.

Qui comprendra que Dieu crée un être *le moins possible?* car, enfin, il le crée ou il ne le crée pas ; l'acte créateur n'admet pas de degrés. On veut dire sans doute que Dieu aurait pu créer l'homme avec plus de perfections : c'est à savoir ! avec quelques perfections *accidentelles* en plus? personne n'en disconviendra, mais ce n'est pas évidemment assez pour M. Blanc ; avec des perfections *substantielles* en plus? non, car l'homme ne serait plus un homme, de même que si on lui ôtait quelqu'une de celles dont il est actuellement composé. Il ne pouvait donc être créé *ni plus ni moins* qu'il l'a été.

Cependant, on nous donne la raison pour laquelle il l'a été *le moins possible,* et elle est étrange : c'est afin que *la part de la grâce fût d'autant plus vaste que la part de la nature serait moindre.* Ainsi, la personnalité humaine serait comme un récipient dans lequel nature et grâce seraient contenues en pro-

portion inverse ; et, plus généralement, les êtres inférieurs par nature, *créés le moins possible*, seraient capables de recevoir les degrés supérieurs de grâce. Une pareille théorie est absolument en contradiction avec les éléments de la métaphysique surnaturelle. Non, l'infériorité de la nature n'est pas une aptitude à une grâce plus complète ; sans quoi l'être infrahumain serait plus capable d'entrer dans l'ordre surnaturel que l'être humain ou surhumain. Non, la *puissance obédientielle*, c'est-à-dire, l'aptitude purement passive à être élevé par le commandement miséricordieux de Dieu, à des perfections inaccessibles à toute nature qui n'est pas Dieu, cette *puissance obédientielle* n'est pas en raison inverse mais, au contraire, en raison directe de l'être naturel : plus d'être naturel, plus de puissance obédientielle, — moins de nature, moins d'aptitude passive à la grâce. Et surtout, la création n'a pas été faite de telle sorte que l'être naturel appelât, par son imperfection, la sublime élévation de la grâce ; ni que son *vide* fût un droit à la *plénitude* surnaturelle. Il est dangereux de vouloir ainsi enchaîner deux ordres aussi distincts, et de dire, eût-on M. Blanc pour garant : « Dieu a fait moindre la nature, pour faire plus vaste la part de la grâce et du mérite par la grâce. »

On ne peut dire non plus, après avoir parlé de « ces naturalistes de l'homme moral » qui considèrent la nature « aux clartés des vérités surnaturelles, » que « l'on n'en saurait, en dehors de cette lumière, déchiffrer le premier mot. » Très grave erreur que celle-là ! Il y a toute une philosophie naturelle, vraie et certaine, de l'homme moral ; la révélation l'a sans doute purgée de bien des taches, préservée de bien des égarements, arrachée à bien des incertitudes et à bien des contradictions ; mais *le premier mot* de l'homme moral peut être dit sans la révélation ; et l'acceptation de celle-ci exige même que ce *premier mot* ait été formulé et dit au préalable, par une pensée et une bouche purement humaines.

Beaucoup aimer le surnaturel et en parler fréquemment dans un siècle si éloigné d'y croire, c'est fort bien. Encore faudrait-il pourtant savoir ce que c'est, et tenir le droit chemin entre Baïus et Voltaire, entre Cousin et Jansénius.

C.

Un opuscule de *notre* grand Stapleton, réédité par M. le docteur Bouquillon, et réimprimé par la Société de Saint-Augustin, ne peut être que charmant et accompli de tous points. (*De Magnitudine Romanæ Ecclesiæ libri duo, auctore Thoma Stapletono, anglo, s. theologiæ doctore, Duaci primum, deinde Lovanii professore regio.* — 1 brochure in-8° de VIII-109 pp. sur papier de Chine ; Bruges et Lille ; Desclée et Cie, 1881.) Il fut composé par l'illustre controversiste, — l'égal au moins de Bellarmin, — pour une solennité académique de l'Université de Louvain ; et publié après sa mort, qui survint presque aussitôt, par son ami Chr. d'Assonville et chez les Plantin. Clément VIII en accepta la dédicace et en autorisa immédiatement la réimpression à Rome même. Henri Holland l'inséra au tome II des *Œuvres complètes* de l'auteur, et Roccaberti au tome XX de la *Bibliothèque Pontificale*. A peu près inconnu de nos jours, et cependant fort digne de notre estime, tant à cause de son érudition et de sa piété envers le Saint-Siège qu'à raison des services qu'il peut rendre à l'heure présente, il a fixé l'attention de notre bien-aimé confrère, par les soins et avec une préface de qui il reparaît aujourd'hui.

C'est la contre-partie du traité de Juste Lipse *de Magnitudine Romana*. L'historien avait admiré et loué la Rome païenne ; le théologien admire et loue à plus juste titre la Rome chrétienne. Dans le *livre I*, après un exorde tout biblique et après l'indication de son but et la division de son travail (cc. I-II), il montre l'immense étendue de l'Église romaine identique à l'Église catholique (cc. III-IV); à la brièveté de l'empire romain (c. V), il oppose l'immobilité du Siège Apostolique, perpétuellement mais vainement assailli par les persécuteurs, par les hérésies, par les schismes et par les mauvais chrétiens (cc. VI-VIII) ; et il termine par la plénitude de puissance que Jésus-Christ a donnée à l'Eglise de Rome sur toutes les autres (c. IX).

Le *livre II* expose d'abord le pouvoir de l'Eglise romaine sur les princes temporels, créés, réconciliés, châtiés, par elle (cc. I-III), et pleins de vénération pour elle (c. IV). Puis il énumère et raconte brièvement la grandeur de ses œuvres : la conversion des peuples et la victoire toute pacifique et bienheureuse remportée sur les empires (cc. V-VI), la conservation de la foi en orient et le rétablissement de l'empire oriental par les croisades (cc. VII-VIII), la lutte admirable soutenue contre les Turcs (c. IX), la munificence dont furent constamment l'objet les affligés du monde entier (c. X), les établissements d'instruction et de charité fondés dans la Ville éternelle (c. XI), la splendeur des temples édifiés sous l'inspiration des Papes (c. XII), enfin la grandeur et l'utilité du Sacré-Collège des cardinaux (c. XIII). Stapleton conclut (c. XIV) que le salut du monde dépend de cette principauté sacrée de l'Eglise romaine, et il résume, dans un court *Epilogue*, l'idée générale de son discours.

J'affirme que ses auditeurs ne se plaignirent point des dimensions de la *clepsydre* qui lui avait été accordée pour parler, ce jour-là, de l'Eglise romaine. « *clepsydram nobis ad dicendum datam* » (p. 14) : j'affirme aussi à nos lecteurs, en les engageant très particulièrement à s'unir à ce savant auditoire, qu'ils me sauront gré de les y avoir invités, et qu'ils trouveront vraies ces paroles de Stapleton lui-même : « Romanæ Ecclesiæ admiratio salutaris est : tum quia ex parte intellectus filium Ecclesiæ et catholicum aut facit aut firmat, — *doctrina huic tempori necessaria* : — tum quia ex parte affectus nullam corruptionem inducit. » (P. 7.)

Dr Jules DIDIOT.

QUESTION LITURGIQUE.

—

ENCORE UN MOT SUR LA PROHIBITION DE CHANTER LA MESSE DE *Requiem* EN PRÉSENCE DU CORPS LE JOUR DE LA FÊTE DE S. JOSEPH.

Cette question a déjà été traitée trois fois dans notre *Revue*, et en particulier t. XXXIX, p. 479. On a donné les raisons pour lesquelles cette prohibition semble certaine. Ces raisons, nous n'en doutons pas, ont motivé le décret du 7 février 1874, cité t. XL, p. 553. *Question.* « In festo S. Josephi B.M.V. « sponsi et Ecclesiæ catholicæ patroni potestne cani Missa « *de Requie* præsente corpore? » *Réponse.* « Negative. »

Rien ne paraît plus clair. Mais l'*Ami du Clergé* ne pense pas comme nous. Dans son numéro du 25 novembre 1880, il signalait à cet égard une controverse comme l'a fait notre *Revue*, t. XXXIX, p. 479. Comme nous, il n'avait pas alors connaissance du décret du 7 février 1874, et il pouvait apprécier la question d'une manière plus large que notre *Revue*. Il relate dans les termes suivants une question qui lui serait adressée : « Dans le numéro du 25 novembre, relatif aux Messes « de *Requiem* le 19 mars, fête de S. Joseph, vous décidez autre- « ment que la *Revue des sciences ecclésiastiques*, et vous pensez « que les preuves dont elle appuie son opinion ne sont pas assez « solides. Vous n'avez donc pas lu la p. 553 de la livraison de « décembre 1879? ou bien vous contestez donc l'authenticité « ou la portée de cette déclaration. » (On cite alors le décret que nous venons le relater.) « A moins donc que cette ré- « ponse ne soit pas pour la France? » Voici comment l'*Ami du Clergé* répond. « Votre dernière observation est très juste. « Elle rend raison de notre sentiment. Non : cette réponse « n'est point pour la France, mais pour la ville de Vérone en « Italie, où la fête de S. Joseph se célèbre avec beaucoup

« d'éclat ; elle était même tout récemment et elle est peut-« être encore aujourd'hui fête d'obligation : deux motifs qui « expliquent la déclaration de la S. Congrégation, et qui « nous empêchent de partager sur ce point l'opinion du docte « rubriciste de la *Revue des sciences ecclésiastiques*. Jusqu'à « nouvelle décision du saint Siège, nous pensons donc qu'on « peut chanter une Messe de *Requiem*, *corpore præsente*, le « jour de S. Joseph, à moins que cette fête ne soit d'obliga-« tion ou ne se célèbre avec grande solennité. » Dans le numéro du 10 février, l'*Ami du Clergé* revient sur cette question à propos d'une réclamation qui lui est adressée, et dit encore que le décret du 7 février 1874 ne peut être considéré comme obligeant toute l'Église.

Cette solution, comme plusieurs autres données par l'*Ami du Clergé*, nous semble peu motivée et un peu hasardée. Sans doute, une loi ne peut être douteuse ; aussi, malgré la force des raisons qui nous déterminaient à affirmer que la Messe de *Requiem*, même le corps présent, ne pouvait être célébrée le jour de la fête de S. Joseph, nous avons conclu, au t. XXXIX, p. 479, en disant que tout en respectant la disposition donnée par plusieurs *Ordo*, qui semble permettre cette Messe, nous n'oserions pas prendre sur nous de la célébrer ou de la faire célébrer. Nous écrivions ces lignes avant d'avoir connaissance de la réponse de la S. C. des rites du 7 février 1874, qui a été insérée dans le nouveau supplément à la collection authentique au n° 5569.

Il nous semble bien difficile d'admettre que ce décret ne s'adresse pas à toute l'Église. S'il n'est pas du nombre de ceux qui doivent être regardés comme généraux *saltem æquivalenter*, dans le sens indiqué 1re série, t. VI, p. 691, ne serait-on pas autorisé à considérer comme particuliers tous les décrets qui ne portent pas le titre de décret général ? Ne serait-on pas, par conséquent, autorisé à s'écarter de l'enseignement de tous les canonistes et de tous les liturgistes ? Pour qu'un décret, dont l'application est générale, puisse être considéré comme particulier, il faut une raison spéciale qui le particularise. Tel est le sens du texte de Cavalieri que nous

avons cité t. VI, p. 591, et pour les personnes qui ne l'auraient pas sous les yeux, nous en donnons de nouveau la dernière partie : « Talis est se in sacris ritibus dirigendi praxis omnium « ecclesiarum Talis est sensus omnium doctorum, qui de sacris « ritibus vel cæremoniis scripsere ; et si talis non foret pro- « cedendi ratio, vel nulla, vel nimis inconstans, ac varia eorum- « dem sacrorum rituum de cæremoniarum extaret norma ac « regula, cum fere omnia eorumdem directiva decreta ad « instantiam particularium personarum sint emanata, et ad- « modum perpauca sint decreta generalia. »

D'après l'*Ami du Clergé*, deux raisons peuvent rendre ce décret particulier : la première, parce que la fête de S. Joseph n'est pas d'obligation ; la seconde, parce que chez nous elle ne se célèbre pas avec une assez grande solennité. Pour la discussion de ces deux raisons, nous ne pouvons que renvoyer à notre article de mai 1879, t. XXXIX, p. 464. La fête de S. Joseph, comme celle de S. Jean-Baptiste, dont il est spécialement parlé à l'article cité, est d'obligation ; car comme on le fait voir au même lieu p. 469, la suppression de la fériation n'apporte aucune modification à l'ordre des fonctions liturgiques. Quant à la solennité extérieure, on peut dire de la fête de S. Joseph ce que nous avons dit de celle de S. Jean-Baptiste, au même lieu, p. 474. Après avoir discuté cette question pour la fête du saint Précurseur, nous avons conclu en disant qu'il nous parais-sait bien difficile d'autoriser la Messe de *Requiem* ce jour-là. Aussi la S. C. a donné, en ce sens, le 21 août 1872, une réponse que nous ne connaissions pas alors. Après avoir traité cette question, nous avons examiné si les mêmes règles étaient applicables à la fête de S. Joseph ? Nous avons opiné pour l'affirmative, attendu que Pie IX, en déclarant le saint Patriarche Patron de l'Eglise universelle, lui a donné toutes les prérogatives dont jouissent les Patrons principaux sans en excepter aucune. Le décret du 7 février 1874 n'est-il pas une application de ce privilège ? Si, d'un côté, nous envisageons la doctrine des canonistes et des liturgistes sur la nature des décisions de la S. C. des rites, et de l'autre les privilèges accordés à S. Jo-

seph, il sera, croyons-nous, difficile de trouver une raison suffisante pour soutenir que ce décret doit être restreint à l'église de Vérone. Ajoutons que rien ne peut faire supposer que cette réponse soit motivée par des circonstances locales : car, dans la demande, on donne pour raison du doute que S. Joseph est Patron de l'Eglise universelle, et tel paraît être le motif de la solution négative. Si à Vérone, on chômait précédemment la fête de S. Joseph, et si on la célébrait avec une grande solennité, on ne s'expliquerait pas ce doute proposé seulement en 1874, surtout en mettant en avant le titre de Patron de l'Eglise universelle. Non seulement rien n'indique une réponse particulière, mais encore il semble ressortir même du contexte que la réponse est générale. Si elle était particulière, on pourrait ranger dans cette catégorie un grand nombre de réponses qui sont considérées comme générales par tous les canonistes et tous les liturgistes.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

—

M. le chanoine Jungmann, de l'Université catholique de Louvain, si connu par les traités de théologie dogmatique qu'il écrivit lorsqu'il enseignait au séminaire de Bruges, a entrepris la publication d'une série de dissertations choisies sur l'histoire ecclésiastique (1).

Le premier volume de cette œuvre considérable a paru dans le courant de l'année dernière. Il renferme une introduction générale et cinq dissertations.

L'introduction (pag. 1-26) est intitulée : *De Historiæ ecclesiasticæ ortu et progressu* ; c'est un tableau de la littérature historique depuis les origines de l'Eglise jusqu'à nos jours ; l'auteur passe en revue les principaux écrivains qui se sont adonnés à cette branche de la science sacrée ; il fait connaître leur manière, signale leur mérite et indique leurs tendances. La première dissertation (pag. 27-108) roule sur l'arrivée et l'épiscopat de saint Pierre à Rome, la seconde (pag. 108-173) sur les papes du premier et du second siècle, la troisième (pag. 173-263) sur les *Philosophumena*, la quatrième (pag. 263-358) sur les actes et les doctrines de saint Cyprien et sur les papes ses contemporains, la cinquième (pag. 358-453) sur l'arianisme et le concile de Nicée. Un index et une bonne table alphabétique terminent le volume.

Pour donner une idée exacte de la méthode suivie par le savant auteur, examinons plus en détail la dissertation sur l'épiscopat de saint Pierre à Rome.

(1) *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, auctore Bernardo Jungmann, etc. Paris, Lethielleux.

Le premier paragraphe expose l'état de la question, en fait ressortir l'importance dogmatique et donne l'indication des sources et des ouvrages écrits sur la matière.—Le second paragraphe est consacré à la démonstration de la thèse. L'auteur met d'abord dans tout son jour l'argument tiré de la persuasion générale de la société chrétienne ainsi que de la connexion nécessaire qu'il y a entre le fait de la primauté universellement reconnue des Pontifes romains et celui de la venue de saint Pierre à Rome. Il développe ensuite la preuve puisée dans les témoignages écrits, commençant par ceux du quatrième siècle pour remonter à ceux des premiers âges : les textes de saint Jean Chrysostôme, de saint Jérôme, d'Eusèbe, de saint Anatole d'Alexandrie, de saint Cyprien, de saint Firmilien, de Tertullien, de l'auteur des *Philosophumena*, de Caïus, de saint Irénée, de saint Denys de Corinthe, de Clément d'Alexandrie, de saint Ignace, de saint Clément de Rome, sont successivement rapportés et expliqués. Si l'on veut bien y réfléchir, on conviendra sans peine que ce procédé est tout à fait logique et éminemment propre à faire saisir la vérité ; car il permet de placer dans leur cadre réel et concret les témoignages anciens, nécessairement un peu vagues et indécis, s'ils sont pris isolément ; par là même il prévient beaucoup de difficultés et il épargne de longs commentaires. On sait d'ailleurs avec quel succès l'illustre cardinal Franzelin s'est servi de ce même procédé dans plusieurs de ses thèses dogmatiques pour développer l'argument de Tradition. Après la preuve principale tirée des témoignages écrits, l'auteur en expose brièvement une autre fondée sur l'explication de certains passages des Ecritures et sur les monuments de la ville de Rome. Il traite d'une manière spéciale la question secondaire de la durée de l'épiscopat de saint Pierre à Rome. — Le troisième paragraphe contient l'examen détaillé des difficultés et la réponse aux objections. — Enfin quelques notions et questions de chronologie sont expliquées dans un appendice.

Il serait superflu de remarquer que l'ouvrage de M. le professeur Jungmann est tout à fait à la hauteur de la science actuelle et au courant des travaux les plus récents de

l'Allemagne et de l'Angleterre aussi bien que de la France et de l'Italie. Inutile aussi d'ajouter qu'il est de la plus scrupuleuse orthodoxie et qu'il est inspiré par un amour ardent envers l'Eglise et le Saint-Siège. A cette époque où les études historiques ont pris une si grande importance, nous recommandons vivement aux membres du clergé les *Dissertations* du docteur Jungmann; ils y trouveront une érudition de bon aloi éclairée de toutes les lumières d'une saine théologie.

Dr Th. Bouquillon.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

—

I. — *Déclaration de la S. Cong. des Indulgences expliquant le décret du 13 avril 1878, relatif à l'inscription des absents dans les confréries.*

Quum fidelium piis Sodalitatibus adscriptio per se actus sit Religionis et pietatis, adeo ut dies qua fidelis piæ alicui Societati inscribitur plerumque a Sancta Sede Indulgentiis ditata sit, decet omnino ut ipsa inscriptio serio ac devote certo aliquo modo fiat ac debita forma. Quamquam vero ad hoc per se non requiratur necessario *personalis præsentia*, quum etiam gravissima negotia *inter absentes* per litteras vel interpositam personam perfici possint, tamen ipsa personalis præsentia ex generali regula jure exigitur, ut adscribendorum devotioni potius quam numero consulatur, ac pluribus abusibus via præcludatur. Generalis hæc regula ab hac Sacra Congregatione in Americana Novi Regni Hispanici die 28 April. 1761 indicata, novissime decreto Urbis et Orbis diei 13 April. 1878 instaurata est ac confirmata. Sed ea generatim in suo robore manente plures sane exceptiones locum habere possunt, vel ex peculiari Sodalitatum quarumdam constitutione quæ sua natura exceptionem postulare videtur, vel ex specialibus quarumdam privilegiis, vel ex extrinsecis circumstantiis, vel ex benigna Apostolica dispensatione : adeoque plures dubitationes, multoque plures petitiones pro favorabili exceptione ad hanc Sacram Indulgentiarum Congregationem delatæ sunt. Quibus omnibus mature perpensis, Emi Patres Sacris Indulgentiis præpositi in Congregatione generali habita in palatio Apostolico Vaticano die 14 Junii 1880 rescripserunt : Firmo remanente decreto diei 13 April. 1878, dubiis

et petitionibus propositis providendum esse per appositam Instructionem et dispositivam Declarationem juxta mentem panditam ab Emis Patribus in ipsa Congregatione pro opportunis exceptionibus.

I

Primo itaque juxta mentem Eminentissimorum Patrum distinguendum est inter Sodalitates pro universo orbe catholico, ac Sodalitates pro certa tantum Diœcesi vel regione canonice erectas, relate ad quas fideles, qui extra limites locali Sodalitati constitutos commorantur, *absentes* dicuntur, imo vero non *simpliciter absentes*, sed etiam *extranei* dici possunt. Hujusmodi locales Sodalitates, quemadmodum ex. gr. Confraternitas B. M. V. Guadalupensis, de qua sermo est in Americana Novi Regni Hispanici, in Confratres admittere nequeunt *absentes* extra limites Sodalitatis : atque hic primus est sensus memoratæ resolutionis Sacræ Congregationis diei 28 April. 1761, atque hoc primum sensu adscriptiones *absentium* tum decreto Urbis et Orbis die 13 April. 1878, tum præsenti Instructione irritæ omnino generali lege *sine ulla nova exceptione* declarantur.

II

Sodalitates etiam universales, relate ad quas nulli sunt primo hoc sensu *absentes* seu extranei, nequeunt in Confratres admittere simpliciter *absentes ;* scilicet requiritur ex jure adscribendorum personalis præsentia. At nullatenus mens fuit Decreti eam restringere ad locum ubi Sodalitas canonice erecta propriam habet sedem ac centrum ; sed sufficit adscribendorum præsentia coram quocumque qui quocumque in loco delegatam vel subdelegatam legitime habeat adscribendi facultatem : non sufficit vero moralis, interpretativa vel repræsentativa præsentia per litteras aut alio quovis modo per interpositas etiam personas : atque hic alter est sensus quo adscriptiones *absentium* juxta resolutiones in Americana et juxta memoratum Decretum irritæ sunt, ac præsenti etiam Instructione irritæ quidem generali lege, sed *cum infrascriptis exceptionibus* declarantur.

III

Quamvis generatim relate ad communicationem Indulgentiarum communes pro quavis Societate latæ sint leges, præsertim in Constitutione Clementis VIII *Quæcumque*, tamen relate ad legem de non adscribendis *absentibus* ejusque exceptiones, æquum est distinguere inter Sodalitia quæ strictiori sensu Collegia dici possunt, ut esse solent pleræque proprii nominis Confraternitates ad modum organici corporis constitutæ; et Sodalitia quæ laxiori modo sociali vinculo colligantur, ut esse solent plures etiam Confraternitates et pleræque piæ Associationes, Congregationes, Aggregationes, Uniones ac Pia Opera, ut vocant. Inter plura discrimina quæ ad præsentem scopum non refert, nec facile est accuratius inquirere, illud maxime ad rem pertinet advertere, quod strictiori sensu Collegia, seu proprii nominis Confraternitates et Sodalitia quæ ad illas in organica sui constitutione magis accedunt, soleant etiam juxta proprias leges pro Sodalium inscriptione certam aliquam habere formam cum aliqua solemnitate ac ritu, ut publica candidatorum petitio ac præsentatio, probatio aliqua et novitiatus, vel saltem impositio habitus scapularis, cincturæ, quæ ex sui natura personalem præsentiam requirunt. Pro hujusmodi itaque Sodalitatibus cujuscumque sint nominis, nulla præsenti Declaratione datur generalis ac ordinaria exceptio a lege de non adscribendis *absentibus*: tantum conceditur earum Moderatoribus earumque Delegatis ut in casibus singularibus dispensare possint a statuta forma inter præsentes, ac *absentes* etiam per singularem seu extraordinariam exceptionem rite adscribere.

IV

Pro Sodalitatibus etiam, piis Unionibus, piis Operibus et cujuscumque sint nominis Societatibus, quæ nullam habent pro adscriptione sodalium formam ac cæremoniam inter præsentes, decretum quoad *absentes*, quantum fieri potest, rite servetur; et potius *præsentium* adscriptio facilior reddatur ac pro viribus promoveatur, multiplicatis canonice associationum

centris auctoque pro opportunitate Zelatorum, Zelatricium, Promotorum, vel quovis nomine nuncupentur, eorum numero qui juxta approbatas sodalitii leges non modo inscriptionum utcumque promovendarum officium, sed etiam *adscribendi subdelegatam habeant facultatem.*

Sed quum id nec semper, nec ubique fieri possit, nec plane sufficiat, Apostolica benignitate indulgendum esse videtur ut qui *præsentes* commode nequeunt, non omnino excludantur, sed quamvis *absentes*, per litteras, vel interpositas personas quæ eos repræsentant, adscribi discrete valeant, vitando simul abusus quibus maxime præcavendis adscribendorum præsentia exigitur. Itaque quum plurium diversi nominis Sodalitatum ac piorum Operum vis et utilitas maxime sit in fidelium *numero*, qui ad varia pietatis et charitatis exercitia consociantur, ne præsentiæ conditio impedimento sit felicibus Societatum incrementis, ac ne plurimi fideles bonæ voluntatis ab inscriptionis beneficio contra Decreti mentem præpediantur, Sacra Congregatio, attentis plurium Sodalitatum et maxime Episcoporum postulationibus, præsenti hac dispositiva Declaratione per amplam a littera legis exceptionem Apostolica auctoritate declarat, etiam *absentes* ad hujusmodi pias Associationes adscribi posse, servata tamen Decreti mente, spiritu ac scopo, ut scilicet non solum augeatur numerus, sed etiam adscribendorum devotioni consulatur, non temere, leviter ac turmatim collectis nominibus, sed discrete, ne alii, quantum fieri potest, inscribantur, nisi qui absentes quidem corpore, sed præsentes spiritu, scientes et volentes piæ Societati adscribi, injuncta opera adimplere et Indulgentias lucrari intendunt.

V

Porro exceptiones speciales vel ob probata quarumdam Sodalitatum Statuta, quæ absentium etiam inscriptionem includere aut supponere aut flagitare videntur; vel ob privilegia; vel ob singularem fidelium devotionem sua directe mittendi nomina ad insignia quædam Sanctuaria, Sodalitatum centra; vel denique ob varia Sodalitatum, personarum, loco

rum ac temporum adjuncta, partim jam vel declaratæ, vel ad tempus concessæ, quin necesse sit eas singillatim recensere, generali hac Decreti benigna Interpretatione et dispositiva Declaratione simul omnes comprehenduntur, ratæ habentur, confirmantur atque ampliantur.

Hanc vero Sacræ Congregationis Instructionem et Declarationem Sanctissimus Dominus noster Leo Papa XIII in Audientia ab infrascripto Cardinali ejusdem Congregationis Præfecto die 26 mensis Novembris 1880 habita benigne approbavit et promulgari mandavit, ac sanatis prius, si quæ factæ fuerint, irritis *absentium* adscriptionibus, decretum diei 13 Aprilis 1878 in posterum juxta præsentem benignam Interpretationem et dispositivam Declarationem observari præcepit.

Datum ex Secretaria Sacræ Congregationis Indulgentiis ac Sacris Reliquiis præpositæ hac die 26 mensis Novembris 1880.

ALOISIUS Card. ORFGLIA A S. STEPHANO, Præf.

Pius Delicati Secretarius.

II. — *Réponses de la Sacrée Congrégation de l'Inquisition aux demandes du synode de Maynooth, sur la détermination du domicile et du quasi-domicile.*

Feria IV, die 2 maii 1877.

Ad postulatum primum de proprio matrimoniorum parocho.

Emi ac Rmi D. D. ad primum postulatum decreverunt: Respondeatur: Parochum proprium habendum esse Parochum domicilii vel quasi-domicilii contrahentium.

Ad dignoscendum vero quasi-domicilium, attendendam esse regulam traditam in *Instructione* feriæ IV, diei 7 junii 1867 Episcopis Hiberniæ transmittendam.

INSTRUCTIO.

Pro Episcopis Angliæ et Fœderatorum Statuum Americæ, Feriæ IV, diei 7 junii 1867.

Ad constituendum quasi domicilium quod in hisce casibus

necessario adipiscendum est, duo simul requiruntur : habitatio nempe in eo loco, ubi matrimonium contrahitur, atque animus ibidem permanendi per majorem anni partem. Quapropter si legitime constet vel ambos vel alterutrum ex sponsis animum habere permanendi per majorem anni partem, ex eo primum die quo duo hæc simul concurrunt, nimirum et hujusmodi animus et actualis habitatio, judicandum est quasi-domicilium acquisitum fuisse, et matrimonium quod proinde contrahatur esse validum.

Verumtamen si de prædicto animo non constet, ad indicia recurrendum est quæ præsto sint, quæque moralem certitudinem pariant. In re autem occulta et interna difficile est hujusmodi indicia habere, quæ judicem securum faciant ; inde est quod adhiberi maxime debet regula a Summo Pontifice Benedicto XIV confirmata, ut inspiciatur utrum ante matrimonium spatio saltem unius mensis, vel ambo, vel alteruter in matrimonii loco habitaverint. Quod si factum fuisse deprehendatur, censendum est ex præsumptione juris intentionem permanendi per majorem anni partem exstitisse, et domicilium fuisse acquisitum, proindeque matrimonium esse validum. At si præsumptio hæc juris, quæ ex menstrua habitatione oritur, contrariis elidatur probationibus, quibus certo ac liquido constet prædictum animum nullo pacto exstitisse, tunc profecto contrarium proferri debere judicium manifestum est : quia præsumptio cedere debet veritati. Præterea manifestum quoque est actualem habitationem ineptam esse ad quasi-domicilium pariendum, si quis in ea regione more vagi et itinerantis commoretur, non autem vere proprieque habitantis, quemadmodum scilicet cæteri solent, qui in eodem loco verum proprieque dictum domicilium habent.

Ad postulatum tertium de sensu clausulæ facultatum extra fines diœcesis responsum fuit :

Verba relatæ formulæ ita esse intelligenda, ut Episcopus, uti possit facultatibus erga suos subditos, qui actu, quo dispensandi sunt, in propria diœcesi commorantur; quamvis ipse Episcopus extra suam diœcesim degat.

CHRONIQUE.

—

1. Signalons à l'attention de nos lecteurs un magnifique volume qui vient de paraître sous le titre de *Collectanea constitutionum, decretorum, indultorum ac instructionum Sanctæ Sedis ad usum operariorum apostolicorum societatis missionum ad Exteros*, publié par les directeurs du séminaire des Missions Etrangères à Paris (librairie Lecoffre — imprimerie Chamerot). Pour ces vaillants soldats de la vérité, pour ces laborieux travailleurs apostoliques, il a fallu souvent des lois particulières, il a été nécessaire de modifier la législation ecclésiastique et de l'adapter aux régions qu'ils évangélisent. Aussi ces documents offrent-ils un grand intérêt pour ceux qui étudient la théologie dogmatique et morale, comme le droit canonique. Nous nous réservons de reparler bientôt de cette remarquable publication.

2. Indiquons encore en répétant la même promesse, un autre volume moins considérable par le nombre des pages, mais bien digne aussi de l'attention des hommes d'étude. Il est intitulé : *Les officialités au moyen âge ;* son auteur est M. Paul Fournier, professeur agrégé à la faculté de droit de Grenoble et ancien élève de l'école des Chartes. Disons seulement aujourd'hui que ce livre atteste l'érudition du paléographe comme la science du juriste qui l'a écrit. Il est de la plus grande utilité pour quiconque veut faire connaissance avec la procédure canonique, qui a précédé et préparé la procédure employée par nos tribunaux actuels.

3. Sous le titre : *Les pays de la Sainte-Ecriture*, la librairie Herder, à Fribourg-en-Brisgau, met en vente au prix de 3 francs, un atlas spécialement destiné à faciliter l'intelligence des livres Saints, en représentant sur sept cartes, les endroits dont font mention les écrivains inspirés. Cet atlas, qui a déjà

trouvé en France de nombreuses marques de sympathie est destiné, vu son prix modeste, à entrer dans toutes les bibliothèques ecclésiastiques, et à rendre de vrais services.

4. Puisque nous parlons de la Terre-Sainte, nommons encore une brochure de 180 pages, par M. Alfred Monbrun, qui a visité *Jérusalem et le Saint-Sépulcre*, et qui vient de publier ses notes et ses impressions de pèlerinage, chez l'éditeur Desclée, à Lille. C'est dire que ce volume est élégamment imprimé, malgré un certain nombre d'incorrections regrettables, surtout lorsqu'elles portent sur des noms propres. Ainsi sous la main d'un prote inhabile, la fontaine de Gihon, est devenue la fontaine de Gibon, et cette faute n'est pas la seule. Mais nous louons la piété et le travail du chrétien qui a eu le bonheur envié par tant d'autres, de visiter les Saints-Lieux.

5. A l'époque de l'année où nous sommes, nous recommandons aux âmes pieuses, les *Pensées chrétiennes pour tous les jours du carême*, par le R.P. Portmans des frères Prêcheurs dont la piété et l'érudition sont bien connues de nos lecteurs. Les amis du Sacré-Cœur de Jésus, auquel ce petit opuscule est dédié y trouveront d'excellents sujets pour leurs méditations, pendant la Sainte Quarantaine. (Liège, Dessain, rue Trappé, 7, et Paris, Vve Magnin et fils, rue Honoré-Chevalier, 3. In 32 ; 348 pages).

6. Une question difficile, et malheureusement trop pratique aujourd'hui, est posée par les tristes événements dont nous venons d'être les témoins. Le nom d'excommunication a été prononcé souvent depuis quelques mois dans les journaux, dans les salons et les conversations particulières. Ce mot, qui réveille de si pénibes souvenirs, et qui paraissait presque oublié parmi nous, n'est souvent pas exactement compris par ceux qui le redisent. Les prêtres eux-mêmes qui doivent s'asseoir au tribunal de la pénitence, ont dû ouvrir leurs traités *de Censuris*, et se demander quelle conduite ils devraient tenir, s'ils avaient à prononcer une sentence dans un de ces cas, qui se sont présentés naguère, et qu'il n'est pas besoin de spécifier davantage. Le doyen du Collège théologique de Lille, le chanoine Didiot, a prononcé sur ce sujet une

allocution à notre dernier Congrès catholique, et il a tâché de satisfaire la curiosité de ceux qui cherchent à s'instruire à cet égard. Qu'est-ce que l'excommunication? Quels en sont les effets? Quelle conduite doit-on tenir à l'égard de ceux qui ont encouru cette peine suprême infligée par l'Eglise? Telles sont les questions examinées dans ce discours, publié ensuite en brochure à la librairie Pillet et Dumoulin, à Paris.

7. Notre dernier numéro s'ouvrait par quelques pages destinées à rendre hommage à la mémoire vénérée de S.E. le cardinal Régnier, archevêque de Cambrai, pieusement décédé dans les premiers jours du mois de janvier. Le clergé et les fidèles de ce vaste et admirable diocèse ont fait à leur premier pasteur des funérailles dignes de lui. Dernièrement encore, ils se réunissaient soit à Lille, soit à Cambrai, afin de prier pour ce pontife si dévoué, dont la vie a été à la fois si grande et si simple, dont l'épiscopat a vu s'accomplir de si admirables œuvres.

Dans la métropole de Cambrai, le jeudi 17 février, c'était Mgr Meraillod, évêque d'Hébron et auxiliaire de Genève, qui prenait la parole pour faire l'éloge funèbre du successeur de Fénelon. Prenant pour texte ces paroles de l'Apocalypse : *Faciam illum columnam in templo Dei mei*, l'évêque exilé a montré que le cardinal Régnier avait été, pendant les longues années de sa vie si bien remplie, une colonne et un soutien pour les âmes, pour son diocèse et pour l'Eglise. Avec une éloquence, que nous n'avons plus à louer, il l'a montré petit enfant, grandissant dans une famille chrétienne, sur le bord d'un ruisseau inconnu de l'Anjou; élève du prytanée militaire, méprisant les honneurs et les distinctions qu'on lui offrait pour obéir à la voix qui l'appelait au sacerdoce; prêtre, dirigeant le collège et ensuite administrant le diocèse d'Angers; enfin évêque édifiant tour à tour le diocèse d'Angoulême et celui de Cambrai par la régularité et l'austérité de sa vie, par la ferveur de son active piété, par le désintéressement et la charité qui le font mourir pauvre, après avoir « eu entre les mains des généro- « sités plus que royales ». Telle est l'analyse décolorée du

magnifique discours prononcé par le successeur de S. François de Sales, par l'éloquent apôtre dont la voix si affectueuse et si pieuse a évangélisé presque tous les diocèses de France. Nous sera-t-il permis d'être l'interprète du clergé et des catholiques du Nord pour le remercier de ce qu'il a dit de si belles choses de leur générosité et de leur dévouement. Mais surtout nous voulons remercier l'admirable orateur au nom de l'Université catholique qu'avait fondée le cardinal Régnier, que Monseigneur Mermillod aime et connaît si bien, et dont il a parlé en des termes que nous n'oublierons jamais (1).

Quelques jours auparavant, à Lille, en la basilique de Notre-Dame de la Treille, M. l'abbé Didiot avait prononcé déjà l'oraison funèbre du même cardinal Régnier. Il y a tant à dire lorsqu'on veut raconter cette vie de quatre-vingts ans, mêlée à tant d'événements si importants, que ces deux orateurs ont pu, sans se répéter, traiter le même sujet. Tout en parlant aussi de ce que cet illustre pontife avait fait pour le diocèse de Cambrai et pour l'Université de Lille, M. Didiot a fait voir en particulier combien son influence avait été grande au sein du Concile du Vatican, cette illustre assemblée qui restera, comme a si bien dit Mgr Mermillod, le grand événement du siècle (2).

Disons encore qu'un vaillant journaliste, M. Ernest Delloye, rédacteur en chef de l'*Emancipateur de Cambrai*, vient de faire paraître une *Vie de S. E. le cardinal Régnier, archevêque de Cambrai* (1 vol. grand in-8° VIII-204 pages. En vente chez tous les libraires catholiques du Nord). Le talent et les convictions de l'auteur suffisent pour nous démontrer tout le mérite de son œuvre.

A. P.

(1) L'oraison funèbre, prononcée par Mgr Mermillod, est en vente à Lille, aux bureaux de la *Semaine religieuse*, 19, rue de Pas, et à Paris, à la librairie de l'Œuvre de Saint-Paul, 51, rue de Lille.

(2) Cette autre oraison funèbre se trouve aux bureaux de la *Semaine religieuse*, à Lille.

Arras, imp de la Société du Pas-de-Calais, P.-M. LAROCHE, directeur.

IN LAUDEM

DIVI THOMÆ AQUINATIS

ORATIO PANEGYRICA.

Ille Deus qui est *lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* (1), non per se solum voluit hoc opus illustrationis perficere, sed cooperatores et adjutores sibi eligere non est dedignatus. Ideo, ait Paulus, scribens ad Ephesios (2) : *Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios autem evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei.* In cœtu vero illorum Doctorum, quorum in medio Ecclesiæ os aperuit Dominus, ut nos *veritatem facientes in charitate, crescamus in Illo per omnia qui est caput Christus* (3), gloriosus apparet Ille cujus solemnia natalitia hodie celebramus. Cum autem mihi incumbat onus, Præsul Illustrissime et fratres charissimi (4), ut votorum vestrorum interpres efficiar, glorificare conabor divum Thomam Aquinatem patronum nostrum, ut pro viribus muneri mihi dato faciam satis.

(1) Joan. I, 9.
(2) Eph. IV, 11.
(3) Eph. IV, 15.
(4) R^mus^ D^nus^ Eduardus Hautcœur, domus Pontificalis Antistes, Rector Archigymnasii Catholici Insulensis, et professores Collegii theologici.

Hunc igitur laudaturus sum *doctorem optimum, Ecclesiæ sanctæ lumen et divinæ legis amatorem* (1), hunc virum quem elegit et præelegit Dominus, ac magistrum magistrorum constituit super omnes qualescumque scientias, hunc demum angelicæ principem patriæ, cui tanquam cœlesti patrono omnes catholicas scholas supremus Pastor clientes addixit, et cujus ideo virtutes cognoscendi et imitandi nobis officium imponitur. Sed cum imprimis, omnis laus et gloria Deo Omnipotenti sit deferenda, mihi liceat ingenium Aquinatis contemplari, et in illo mirari duplicem operationem Dei et hominis, qui ambo vires conjungunt ut perficiatur animarum sanctificatio per illustrationem intellectus et robur additum voluntati.

In hoc enim opere mirabili, duplex est actio consideranda, Dei scilicet et hominis. Equidem gratia sua nos prævenit Omnipotens, et *non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, cum* aliquem eligit *ut ostendat divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam* (2). Duo iterum sunt quæ concedit Altissimus ut homo possit suum finem ultimum attingere, natura scilicet et gratia. Utraque nobis est necessaria, et minime prior a nobis despicitur; dicimus enim illam ex addito dono supernaturali non annihilari sed roborari, non minui sed augeri, non obscurari sed clarius splendescere. Et quemadmodum duobus alis sustinetur et movetur avis in aëre (3), ita duplici potentia, naturali et supernaturali, utitur homo ut elevetur ad Deum, qui simul est naturæ conditor et gratiæ elargitor (4).

Cum descendit in terris Jesus Dominus, qui cum Spiritu sancto missus est a Patre ut *nova* faceret *omnia* (5), et

(1) Ex breviario romano.
(2) Rom. IX, 16 et 23.
(3) Cfr. opp. S. Macarii Ægyptii, hom. XXXII, n° 6.
(4) Cfr. S. Augustinus, *de Civitate Dei*, lib. XII.
(5) Apoc. XXI, 5.

ut doceret nos *omnem veritatem* (1), inaudita usquedum exorta est scientia, philosophia scilicet quæ non tantum innovata sed prorsus nova apparuit, cum christiana effecta est. Surrexerunt enim viri doctores, veterum documentis ditati, quasi Hebræi vasa pretiosa Ægyptiorum secum asportantes (2), et quorum *sermo non* fuit tantum *in persuasibilibus humanæ scientiæ verbis sed in ostensione spiritus et virtutis* Altissimi (3). Si sæculorum christianorum historiam revolvamus, videmus per illorum decursum fidem et rationem, tanquam sorores sibi ad invicem innixas, dignitate dispares, sed nunquam vere dissentientes (4), terrena et cœlestia illuminantes duplici lumine, quo tenebræ non generantur, sed e contra omnia luce quasi meridiana collustrantur. Et quia ut ait ipse Angelicus, « *altiora intelligibilia intel-* « *lectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori* « *lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ,* « *quod dicitur lumen gratiæ* » (5), admirantes salutamus nostros veri nominis sapientes, *viros gloriosos in generatione sua* (6), quorum naturale ingenium mirum in modum perficitur ex hoc lumine cœlesti, naturali intellectui superaddito.

Cujus recentioris philosophiæ hæc est provincia, nimirum ut *invisibilia hujus mundi per ea quæ facta sunt, intellecta* conspiciat (7), ut evangelicam doctrinam magis ac magis lucidam et demonstratam faciat, ut diversas disciplinas apto inter se nexu connectat, ut

(1) Joan. XVI, 13.
(2) Encyclica Leonis P.P. XIII, *Æterni Patris.*
(3) I Cor. II, 4.
(4) Concilium Vaticanum, sess. I.
(5) S. Th. 1a 2æ, q. 109, a 1.
(6) Eccli. XLIV, 1.
(7) Rom. I, 20.

demum adversarios, qui rationis discipulos sese profitentur, propriis ipsorum armis oppugnet et telis confodiat. Hæc sors nobilis contingit christianis doctoribus, qui ideo sive opere sive doctrina multo præstant veteribus philosophis, ut facillime patet si inter illos instituatur comparatio.

Magnus enim fuit ille Socrates qui multa et quidem bona de conscientia, de veritate et etiam de unitate Dei est philosophatus, sed penes illum quam anceps et abbreviata doctrina, cui etiam mors et vita prorsus mentitæ sunt! Quam illo igitur præstantiores sunt christiani philosophi, qui in prioribus Ecclesiæ sæculis, vel in cathedra Alexandrina sederunt, ut Clemens et Origenes, vel coram imperatoribus veritatem christianam asseruere, et sermonem suum, non tantum vitæ sanctimonia sed sanguine effuso, testatum et confirmatum fecerunt!

Inclytus certe ille Plato, cujus ingenium forsitan plus quam cæterorum omnium donis naturalibus fuit cumulatum, et apud quem adumbrata invenitur forsitan idea illius Logos, qui est Verbum et imago Dei. Sed quam illo sublimior est Plato noster Augustinus, in Ostiensi plaga, virilibus manibus contrectans senescentem manum mulieris, quæ illi bis fuerat mater! Ambo enim super omnia creata ascendunt, et loquentes de sapientia æterna Dei attingunt *eam modice toto ictu cordis*, et vident quod *nihil simile est Verbo Dei, Domino nostro, in se permanenti sine vetustate, atque innovanti omnia* (1).

Perillustris quidem est ille Philosophus, Aristoteles inquam, cui comparare libet potissimum Aquinatem nostrum. Ambo enim eminent scientia et acumine mentis; ambo exemplar nobis sunt in veritate lucide et apertissime exponenda; ambo ratiocinio et meditatione multa acquisierunt. Sed facillima consideratione videtur

(1) *Confess.* lib. IV, cap. 10.

quod toto cœlo super Stagyritam excelsior est Aristoteles christianus, cujus intellectum perfecit revelatio. Omissis illis, quæ nos docet Evangelium, de Trinitate, de Incarnatione, etc., quid cognovit Græcus sic dictus sapiens de Deo et de rebus æternis, de hominis origine et natura, sicut et de fine nostro? Rationis ope, quædam didicit, quasi conspiciens per cancellos, sed, ut ipse fassus est, intellectus humanus, revelatione carens, *se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen solis,* dum Angelicus noster aquilæ similis, expandit alas suas, et in superna elevatus, fixis oculis aspicit solem æternum, *Deum*, et quem Ille misit *Jesum Christum* Dominum nostrum (1).

Hanc fecundam unionem fidei et rationis, cujus in Thoma nobis præbetur perfectum exemplar, tu mirabiliter descripsisti, o Pontifex supreme, qui nunc in cathedra Petri sedes, et cujus nomen taceri non potest, cum sermo fit de illo Angelico Doctore, quem totis viribus honorasti, et glorificasti solerter. De illo tam præclara dixisti, ut ei qui verba tua legerit, nihil sit antiquius quam eadem iterum atque iterum audire. Liceat igitur hunc sermonem adhibere quo Ipse, audiente ac plaudente universo mundo, usus es loquens de fide et ratione, quarum, « *convenientiæ mirabilisque concordiæ cunctis* « *beati Thomæ scriptis expressa imago perspicitur. In* « *iis enim excellit atque eminet modo intelligentia, quæ,* « *quod vult, fide præeunte, consequitur in pervestiga-* « *tione naturæ ; modo fides, quæ rationis ope illustratur* « *ac defenditur, sic tamen ut suam quæque inviolate* « *teneat et vim et dignitatem ; atque ubi res postulat,* « *ambæ quasi fœdere icto ad utriusque inimicos debel-* « *landos conjunguntur* (2). »

(1) Joan. XVII, 3

(2) Litteræ SS^mi Leonis, Papæ XIII, die 4^a augusti MDCCCLXXX.

Sit igitur Thomas exemplar nostrum, sint opera ipsius directorium vitæ nostræ et laborum nostrorum. Philosophicas disciplinas, quas *prima scientiarum principia* aliquis rectissime nuncupavit (1) imprimis Angelicus coluit, et inde scientiæ supremos attigit apices, hortamenta sectando, quæ tradit nobis sancta et divina theologia. Sic summam acquisivit optimarum cognitionum quas homo degens in hac vita possidere et aliis transmittere potest.

Ista igitur acquisitio veritatis, finis est ad quem tendere debemus nos omnes qui in hoc studioso cœtu scientias colere volumus, et ad illas acquirendas operam navare conamur. Oculis intentis in illum qui est nobis magister et exemplar, fortiter ambulemus ad propositum nobis certamen, in via veritatis et virtutis.

Istius maxime vestigia sequamur nos, fratres charissimi, quibus munus præsertim incumbit scientias theologicas et ecclesiasticas discendi et discipulis tradendi. Jubet Deus ut Ipsum peculiari modo cognoscamus, sed nobis etiam præcepit ut terrenas res et philosophicas disciplinas haud ignoremus. Hoc iter aggressus est angelicus Præceptor, et in hac via difficili quidem sed fecunda, ipse manum adjutricem præbebit, et sic major gloria succrescet illius Dei nostri qui Dominus est scientiarum. Si autem labor terret, invitet et merces : animent exemplum et fraternum subsidium quæ nobis præstabit Aquinas. Eamdem viam sequimur, idem bravium speramus, eumdem finem quærimus. Docuit et ipse in illis universitatibus olim sicut et nunc supremi Pastoris paterna simul et pontificia sollicitudine erectis et directis.

(1) Hæc verba libro suo de philosophicis disciplinis, pro titulo posuit R^mus^ D.D. Michaël Rosset, tunc professor in seminario Camberiensi, nunc infulis pontificalibus justissime decoratus, episcopus Maurianensis.

Licet oculus neque mensurare valeat altitudinem abyssi, quæ inter ingenium illius et mentes nostras humillimas intercedit, tamen fratres sumus, militantes sub eodem vexillo, idem opus, licet disparibus viribus, operantes. Ille quem nullus æquavit magister, nobis apparet tanquam lapis electus, fabri divini politus malleo omnipotenti, et locatus in fastigio (1) hujusce mirabilis domus quam ædificat Christus, dum nos sumus arena exigua, quam manus artificis projecit in juncturam petræ, in foramen maceriæ. Sed tamen illius et nostri una est sors, etsi inæqualis dignitatis, et certe nimius est nobis honor, si cum illo partem habemus, etsi minimam, in civitate sancta Dei ædificanda et conservanda.

Opera hujusce altissimi Doctoris neque despiciatis, vos qui scientiis sive medicis sive naturalibus curam impenditis, quia de illorum studio nihil detrimenti, sed plurimum præsidii vos estis habituri. Ita enim vos alloquitur jam laudatus Pontifex, *de disciplinis vestris* monitos vos faciens quòd scientiarum « *fructuosæ exercitationi et* « *incremento non sola satis est consideratio factorum,* « *contemplatioque naturæ ; sed cum facta constiterint,* « *altius assurgendum est.* » In quo opere præstando mirum est « *quantum philosophia scholastica vim et lucem* « *et opem est allatura, si sapienti ratione tradatur* (2). »

Utinam igitur apud nos exoriatur vir pollens simul et scientiis experimentalibus quibus sæculum nostrum jure gloriatur, et cognitionibus ratiocinio acquisitis ope philosophiæ quam docuit Aquinas. Veniat aliquis scholarum catholicarum doctor, qui amplectens, ut nuperrime noster aiebat Pontifex, « *quidquid scite et laudabiliter* « *est recentiorum hominum perfectum industria, id tamen* « *ipsum instituat cum sapientia veterum conjungere,* »

(1) Ex hymno Breviarii, in festo Dedicationis Ecclesiæ.
(2) Encyclica *Æterni Patris.*

memor istius oraculi : « *Tanto meliorem disciplinarum* « *fore rationem, quanto ad doctrinam Thomæ Aquinatis* « *propius accesserit* (1). » Faxit Deus ut talis miles exsurgat, sic utraque manu paratus ad bellandum pro Domino qui omnes scientias veluti ancillas fortissimas misit ad arcem et ad mœnia civitatis (2). Ille major et princeps emineret inter mundi hujus scientiatos ; cuncta naturæ secreta cognoscibilia penetraret, et sic majorem gloriam daret illi Deo Omnipotenti qui creavit in cœlo angelos et in terra vermiculos, nec major in illis apparet, nec minor in istis.

Vos autem quorum est flores colere litterarum in agro Almæ Matris, vos etiam Aquinatem intuemini et audite magistrum. Ut ars vestra non sit tantum mendacis specici et fugitivi coloris, necesse est ut sub litteris appareat illa vera et solida doctrina, theologiæ et philosophiæ christianæ fundamentis innixa, cujus summarium perfectissimum habemus in operibus Angelici. Nec timor sit vobis ne tali studio arescant corda vestra, et vis imaginativa deprimatur. Absit : audite potius Thomam, eadem manu qua tot scripsit syllogismos, citharam tangentem Davidicam, hymnos et cantica concinentem quibus nova *Sion* laudat *Salvatorem, ducem et pastorem* suum, et *salutarem* celebrat *hostiam, quæ cœli pandit ostium* (3).

Ad vos demum sermonem faciam, fratres amatissimi juridicæ familiæ, ad vos quibus me non tantum amica dilectio sed studiorum parilitas arctissimo vinculo conjungunt, et vobis etiam dicam : Aquinatem respicite philosophum simul et theologum. Si enim, prædicante Pon-

(1) Litteræ SSmi Leonis P. P. XIII, ad archiepiscopum Mechliniensem, die 25a decembris 1880.

(2) Prov. IX, 3. Cfr S. Th. 1. q. 2.

(3) Ex hymnis Breviarii in officio Smi Sacramenti.

tifice Illustrissimo Leone Papa nostro « *cunctæ humanæ* « *disciplinæ spem incrementi percipere, plurimumque sibi debent præsidium polliceri* (1) » ex doctrinis S. Thomæ excultis et instauratis, id de nulla evidentius apparet quam de scientia utriusque juris. « *Omnis lex,* ut ait Angelicus, « *est ordinatio rationis ad bonum commune* (2). » Quomodo legislator et judex legem cognoscere et interpretari poterunt, nisi audiant prædicata veræ et rectæ rationis? Quomodo nisi ope naturalis luminis, revelata luce adaucti, intelligent quodnam sit bonum commune subditorum, et quænam est via veritatis, in qua progredi debent nationes, ut finem a Deo præscriptum attingant? Quare nunc errores illi famosi, qui tenebris periculosis nos circumdant? quare populi nunc errantes, et proferentes gemitum prophetarum : « *Exspectavimus lucem* « *et ecce tenebræ, splendorem et in tenebris ambulavi-* « *mus* », nisi quia, ut iterum ait Isaïas, « *non est qui invo-* « *cet justitiam neque est qui judicet vere* (3) » id est quia duplex deficit lumen, rationis scilicet et revelationis. Attendamus igitur philosophiæ veræ et christianæ quæ nobis rerum notitiam claram et distinctam præbebit, non autem illi scientiæ vanæ quam sub falso rationis nomine proclamaverunt sæculo nuper elapso decessores nostri.

Tunc enim temporis fere verificatum est effatum alicujus hæresiarchæ (4) : aliquo modo sublatus est Thomas, et eadem mensura dissipata apparuit Ecclesia, civilisque societas a fundamentis commota et perturbata. Surrexerunt filii Belial *adversus Dominum et adversus*

(1) Encyclica *Æterni Patris.*
(2) S. Th. Ia 2æ q. xc.
(3) Is. LIX, 9 et 4.
(4) Bucer.

Christum ejus (1). Rationis sequaces sese jactabant, sed vocem Dei et Ecclesiæ abjecerant, et idcirco, *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt. Commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et tradidit illos Deus in reprobum sensum et in passiones ignominiæ* (2), luxuriæ scilicet effrænatæ et ferocissimæ crudelitatis.

Postea venerunt alii, tam atrocium malorum et perturbationum non quidem operarii, veritatis tamen amplitudinem diminuentes (3), boni et mali, veri et falsi jura æquali pretio habentes, sub specie bona absconditi, sed ut ait Apostolus Petrus, *velamen habentes libertatem malitiæ* (4). Illum periculosum errorem, quem sub pestis nomine nuper denuntiavit Pius Magnus, fortiter impugnemus. Animadvertite quod fundamentum ipsius fere totum philosophicum est, utpote falsa notione libertatis innixi, et ad illum percutiendum induite *arma lucis* (5) quæ per Apostolos et doctores suos nobis præparavit Dominus. *Vobis igitur* nunc est *honor credentibus* (6) juristis, quod veritatem totam et integram tuemini, ad attingendum finem nostrum qui est *instaurare omnia in Christo* (7).

Vir quidam olim, a Deo electus ut liberaret Israël, paucos viros assumpsit, et cum illis processit ad pugnam; *dedit tubas in manibus eorum, lagenasque vacuas ac lampades in medio lagenarum* (8). Et ingredientes in partem castrorum, milites Gedeonis cœperunt buccinis clangere et complodere inter se lagenas, clamantes:

(1) Ps. II 2.
(2) Rom. I, 22, 25, 26.
(3) Ps. XI, 2.
(4) I Petr. II, 2.
(5) Rom. XIII, 12.
(6) I Petr. II, 7.
(7) Eph. I, 10.
(8) Jud. VII, 16.

Gladius Domini ac Gedeonis, et sic turbatus est et fugatus Madian. Vos, juristæ catholici, præ manibus habetis lampades lucentes duplici face rationis et revelationis. Vos præcones estis illius justitiæ quæ *non sine causa gladium portat* (1) Domini. Complodite igitur vasa lutea, id est, confringite sophismata quæ diffusionem lucis impediunt. Illuminate *forum et jus* duplici lumine quod fecit Dominus. Fugate et persequimini filios tenebrarum. Satagite ut solvantur vincula hujus nobilis captivæ quæ est filia Sion, nunquam immemores hujus axiomatis : « *Quod Deus nihil tam amat quam libertatem* « *Ecclesiæ suæ* (2). » *Levate signum, exaltate vocem* (3), et liberabitur populus electus, et illa nobis reddetur patria in qua sese invicem deosculantes regnant justitia et pax, *justitia quæ elevat gentem* (4), et pax illa *quam mundus dare non potest* (5), sed quam polliciti sunt Angeli *hominibus bonæ voluntatis* (6).

Facile igitur manifestum est quam late pateat actio ab Aquinate exercita in omnes qualescumque scientias. Philosophus christianus cum sit super omnes eminens, ope rationis et revelationis, omnium disciplinarum principia et semitas illuminat, et ad omnes plagas manus ejus extenditur. Profecto etiam de illo prædicanda sunt verba quæ faciebat Pontifex Clemens VIII ad alterum doctorem, Franciscum nempe Salesium, doctrinam suam in Vaticano profitentem : *Bibe aquam de cisterna tua : deriventur fontes tui foras, et in plateis aquas tuas divide* (7). Flumina scientiæ suæ etenim Thomas non

(1) Rom. XIII, 4.
(2) S. Anselmus.
(3) Is. XIII, 2.
(4) Prov. XIV, 34.
(5) Ex Missali Romano.
(6) Luc II. 14.
(7) Prov. V. 15.

continuit in sinu suo, sed torrentes aquarum istarum sic divisit in plateis, ut omnis schola, omnis plaga mundi, illis irrigata, fecundior et uberior apparuerit coram Domino. Sed unde hæc illi sors vere mirabilis, ut *de fructu operum* illius tota satiata fuerit *terra* (1). Quæ causa illius portentosæ exaltationis hujusce intellectus, sic elevati super cæteros, sicuti mons cacumina sua exaltat super campos et deserta, et ex quo dimanant fontes et flumina quæ vitam et fecunditatem deferunt in campestria?

Cum Christus voluit quosdam ex discipulis suis testes fieri in terris cœlestis gloriæ suæ, assumpsit eos et duxit illos in *montem excelsum seorsum et transfiguratus est ante eos* (2). Ita etiam operatus est cum Ipsi placuit per Aquinatem lumen supernaturalis doctrinæ manifestum facere. Infantem assumpsit inter maternos amplexus gaudentem, et duxit in summitates montis Cassinensis, tradens nutriendum discipulis sancti Benedicti. Adolescentem assumpsit, et duxit ad claustra hujusce nobilis Dominicanæ familiæ, cujus honor et decus perpetuum ipse futurus erat. Novitium assumpsit et duxit ad Germanicas plagas, ad Coloniensem civitatem, ubi paraverat illi magistrum, tanto dignum discipulo, Albertum Magnum. Demum iterum atque iterum assumpsit illum, magistrum duxit et sedere fecit in cathedras Universitatum, quibus civitates Parisiensis, Bononiensis et Neapolitana tunc gloriabantur, ut vox illius spargeretur per orbem universum, et sonitu vocis illius, vere tota terra adimpleretur.

Hæc fecit Altissimus, sed quo zelo, qua industria vocem sic iterum atque iterum vocantis Domini, audivit sanctus

(1) Ps. CIII, 13. Hæc verba Scripturæ divo Aquinati in argumentum data sunt, pro dissertatione inaugurali cum doctor fuit renuntiatus in Universitate Parisiensi.

(2) Math. XVII, 1.

noster Aquinas! Quia *vir obediens* fuit, innumeras locutus est *victorias* (1). Alter Samuel, promptissimus audivit vocem Omnipotentis verba facientis in Israel, et ideo *Dominus* fuit cum illo et *non cecidit ex omnibus verbis ejus in terram, et cognovit* universa Ecclesia *quod fidelis* doctor et *propheta esset Domini* (2).

Sed forsitan libet adhuc altius penetrare secreta hujusce vitæ sanctissimæ, et rationem inquirere mirabilis gratiæ qua sic prosecutus est Deus illustrissimum patronum nostrum. Cur enim tot dona, tot gratiæ? Quare electio ista, quæ illum inter doctores et sapientes principem constituit? Unde hoc ut in Thoma inveniatur tam mirabilis cognitio et quasi visio Dei? Tantæ perfectionis secretum nobis revelat Christus in Evangelio dicens: *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt* (3). Deus enim non videtur oculis sed corde, et quemadmodum dicit Augustinus, « *lumen hoc videri* « *non potest nisi oculis mundis, ita nec Deus videtur nisi* « *mundum sit illud quo videri potest* (4) », et ut ait ipse Angelicus : « *Munditia oculi disponit ad clare viden-* « *dum, unde mundis corde divina visio repromittitur* (5). » Beatam igitur dicent omnes generationes Virginem Mariam quia Immaculata exstitit in conceptu et in vita, et ideo Deum suum meruit videre inter ubera sua commorantem. Beatus Joannes Apostolus, speciali castitatis prærogativa præditus, et qui ideo supra pectus Salvatoris in cœna recubuit! Beati spirituum cœlestium ordines, quia maculis nostris terrenis prorsus immunes sunt, et ideo Deum vident in splendore cœlestis patriæ! Beatum et etiam prædicemus Aquinatem nostrum, cujus renes

(1) Prov. XXI, 28.
(2) I. Reg. III, 19-20.
(3) Math. V, 8.
(4) S. Augustinus : de sermone Domini in monte. Lib. I, cap. 2.
(5) S. Th. 1a 2æ q. LXIX, a 4.

angelica manus præcinxit, et qui immaculatus et virgo in hujus vitæ decursu permansit. Quia autem præ cæteris mundus fuit corde et corpore, ideo propius accessit ad Deum, et vidit illum. Alter Moyses, theologiæ culmina quasi novi Sinaï summitates ascendit, et veluti facie ad faciem Divinitatis essentiam et Trinitatis supremæ mysteria contemplatus est. Tabernaculum nostrum aperuit, et incomparabili devotione vidit et adoravit latentem Deitatem, sub accidentibus Eucharisticis absconditam. Christum crucifixum intuitus est, manus suas clavis confixas tota die expandentem, tanquam magistrum et universalem doctorem ; ad pedes hujusce cruentæ cathedræ fidelis sedit discipulus, ibique plura didicit, ut omnes norunt, quam in cæteris omnibus libris. *Pium Pelicanum* (1) aspexit Jesum Dominum, latus suum aperientem gentibus, et *aquas* ex corde Christi scaturientes abundanter hausit *in gaudio de fontibus Salvatoris* (2).

Fac igitur, o cœlestis patrone, nos cor habere mundum sicut et cor tuum, ut nos et ipsi videre et cognoscere valeamus Deum qui superbis resistit, sed parvulis lætus sese manifestat. Dexteram amicam porrige, ut in luto hujus vitæ incedentes, non maculati inveniamur. Ut tui ipsius verba orationi meæ accomodem, *per tuas semitas*, id est per viam castitatis et angelicæ puritatis, *duc nos quo tendimus, ad lucem quam inhabitas* (3). Auxiliatrix esto etiam nobis, o purissima et singularis Virgo Maria. Nos quoque *mites fac et castos ; vitam præsta puram*, ut lumine fidei, etiam in hac vita, tuum videamus et cognoscamus Jesum, et hac illustratione roborati, tecum et cum omnibus sanctis, in terra et in cœlis *semper collætemur* (4).

(1) Ex hymnis officii SS. Sacramenti.
(2) Is. XII, 3.
(3) Ex officio SS. Sacramenti.
(4) Ex Breviario Romano.

Esto igitur, o Angelice protector, o Thoma, nobis omnibus præsidium, dux et tutamen; et hodie, in hac solemnitate nostra, super nos omnes, super magistros et discipulos, super benefactores et amicos, benedictio tua copiosa descendat. Defende totam hanc ab omni adversitate studiosam familiam, in tot et tantis periculis constitutam. Fac ut fecunda vivat per multos annos, *religioni* dilatandæ, et *bonis artibus* excolendis (1) prospere ac viriliter adlaborans, omnibus sententiis Cathedræ Romanæ semper fortiter inhærens, non tantum erga præcepta sed et erga consilia pontificia tam docilis quam qui maxime. *Filii* ejus accrescant, *sicut novellæ olivarum in circuitu mensæ*, quam paravit Christus. Dilatetur quasi *vitis abundans in lateribus domus* Domini (2), et *fructus* producat uberes *honoris* et *honestatis* (3). Discipulis nostris castitatem et charitatem conserva; et cœtus noster admirationi sit angelis et hominibus tanquam *pulchra et casta generatio cum claritate* (4) scientiæ et virtutis. Tuere imprimis hoc Collegium nostrum Theologicum, totum scientiis divinis quas coluisti exaltandis intentum. Tu, qui in Universitate Parisiensi sedisti magister, fac ut disciplinarum ecclesiasticarum in patria nostra innovetur et restituatur pristinus honor. Sacra theologia, juxta verba cujusdam Pontificis, *dilatato sui tentorii loco, funiculos suos faciat longiores ut sit fides catholica circumcincta muro inexpugnabili bellatorum, quibus resistere valeat ex adverso.* (5) Tui sumus : esto noster. Hæredes nos facito duplicis spiritus tui (6), spiritus sapientiæ ut

(1) *Religioni et bonis artibus :* hæc erant verba insculpta in fronte Collegii Romani, seu Universitatis Gregorianæ cujus plures ex doctoribus Collegii nostri theologici olim discipulos fuisse se gloriantur.

(2) Ps. CXXVII, 3.

(3) Eccli. XXIV, 23.

(4) Sap. IV, 1.

(5) Honorius III : lib. III Decretal. cap. *Super specula*, tit. ult.

(6) IV Reg. II, 9.

cognoscamus Deum, spiritus pietatis et charitatis ut Salvatorem nostrum totis præcordiis diligamus. Per te obtineamus gratias sanctificationis, ut deinde, per nos *sint* et alii *sanctificati in veritate* (1). Præsta demum ut Dominum Jesum corde et opere glorificemus ; ut de Illo bene discamus, bene doceamus et bene scribamus, et nobis sicut et tibi Ipse sit communis merces, unica quidem, sed magna nimis.

(1) Joan. XVII, 19.

A. PILLET.

LÉON XIII

ET SAINT THOMAS D'AQUIN.

Le Souverain Pontife poursuit énergiquement son entreprise de régénérer les sciences et les intelligences par la philosophie du Docteur Angélique. Ni les travaux immenses d'un gouvernement comme le monde n'en vit jamais, ni les luttes à soutenir contre une coalition sans exemple aussi dans le passé, ni les tristesses que chaque jour apporte au Vatican, n'ont fait oublier à Léon XIII qu'il a voulu être le restaurateur de la philosophie et de la théologie d'abord, puis du monde entier par elles. Ses premiers efforts ont été racontés ici, avec autant de joie que d'admiration (1) ; il est temps de reprendre notre récit et de dire quelle dette de reconnaissance saint Thomas d'Aquin lui-même, sa doctrine, ses disciples, ont contractée dans le cours de la dernière année à l'égard du pape Léon XIII (2).

I

Par sa lettre du 15 octobre 1879 au cardinal A. de Luca, préfet de la S. Congrégation des Études, Sa Sainteté avait

(1) Cf. notre étude sur l'encyclique *Æterni Patris* dans la *Revue*, tome XL, pp. 198-211, et notre article intitulé *S. Thomas d'Aquin et les actes du Pape Léon XIII*, au tome XLI, pp. 5-33.

(2) Quelques-uns des documents pontificaux dont nous aurons à parler ont déjà été publiés par la *Revue* ; nous nous contenterons d'y renvoyer ; nous donnerons les autres *in extenso* dans notre récit.

particulièrement manifesté le dessein de rééditer toutes les œuvres de l'Ange de l'École (1) et de donner ainsi une base solide, un plan assuré et authentique, à la reconstruction de la philosophie et de la théologie.

Le 18 janvier suivant, le Souverain Pontife déclare que le moment est venu de mettre la main à l'œuvre, et de fixer par conséquent les détails propres à la faire réussir.

1° Il entend que la ville de Rome ait la gloire de l'exécuter et que l'imprimerie de la Propagande, déjà connue pour ses belles et grandes publications, soit chargée du travail typographique.—On reconnaît à ce trait l'amour traditionnel des Papes pour leur chère capitale, et leur ambition constante d'ajouter encore à sa renommée et à sa gloire. Comme saint Pie V, Léon XIII veut que Rome et le Docteur Angélique s'honorent mutuellement : c'est à celle-là que celui-ci devra les deux plus précieuses éditions de ses immortels ouvrages, l'une au XVIe siècle, l'autre au XIXe.

2° Le Pape établit ensuite une commission supérieure pour diriger cette délicate et difficile affaire, et nomme les cardinaux A. de Luca, préfet de la S. C. des Études, J. Simeoni, préfet de la Propagande, Th. Zigliara, « de la famille dominicaine, excellemment formé et instruit dans la doctrine de saint Thomas. » Ils auront droit et puissance de régler au nom de Sa Sainteté tout ce qui contribuera au bien de l'entreprise.

3° La volonté de Léon XIII est qu'on publie intégralement toutes les œuvres du Docteur Angélique et qu'on y ajoute les commentaires de Thomas de Vio, cardinal Cajetan, sur la *Somme théologique*, et ceux de François de Sylvestris le Ferrarais, sur la *Somme contre les Gentils*. —Il est en effet de la plus haute utilité de posséder ces

(1) Cf. *Revue*, tome XLI, pp. 22-30.

admirables gloses, si profondes et si nettes tout ensemble, si parfaitement unies à la lettre et à l'esprit du texte, si libres de tous les préjugés et de tous les partis-pris que les grandes controverses suscitées depuis par Bannez et Molina ont pu introduire dans les écoles. Pour notre humble part, nous ne saurions trop applaudir à cette sagesse et à cette réserve pontificales : s'il y a quelque espoir, et nous le croyons, d'éteindre à tout jamais le feu de ces fameuses querelles *de Auxiliis*, nous pensons qu'il sera réalisé par l'étude calme et *objective*, comme on dit en Allemagne, tant des documents ecclésiastiques que des œuvres de saint Thomas ; les théologiens engagés dans la lutte ne devront être consultés qu'avec prudence, et quand déjà l'on se sera fait une opinion arrêtée sur les questions en litige.

4° Léon XIII, descendant *con amore* jusque dans les petits détails, recommande à la haute commission cardinalice de choisir de beaux caractères, d'exiger une parfaite correction, de faire un choix judicieux partout où plusieurs avis seront en présence, de fixer enfin l'ordre et le temps de la publication de chaque volume. — Grâce à de telles précautions, on peut dire que l'édition même de S. Pie V sera surpassée : et que, nul écrivain n'ayant égalé le Docteur d'Aquin, nul ne sera non plus immortalisé dans d'aussi précieux livres.

5° Pour les premiers besoins de l'œuvre, le Pape assigne sur ses propres ressources, et en pur don, une somme de 300,000 francs. Les fonds qui seront nécessaires plus tard seront fournis par la Propagande, et elle se remboursera de ses avances sur le produit de la vente des volumes qu'elle aura édités. Au cas où ce produit dépasserait les dépenses qu'elle fera, le surplus serait employé à éditer les écrits les plus utiles pour l'éclaircissement des ouvrages de saint Thomas, eu égard aux nécessités

du temps et à l'étendue des bons résultats qu'on pourra espérer de ces écrits ou commentaires ; les éminentissimes cardinaux auront surtout à prononcer en cette matière.

Tel est le *Motu Proprio*, si généreux et si prévoyant, du 18 janvier 1880 (1). Il suffit à montrer que les desseins de Léon XIII ne sont pas de pures spéculations, mais des actes puissants qui certainement obtiendront tout leur effet.

II

Le 7 mars 1880, six cent-sixième anniversaire de la mort du Docteur Angélique, une foule nombreuse de professeurs, de savants et d'écrivains dévoués à sa méthode et à ses principes, se réunissaient aux pieds de Léon XIII pour remercier Sa Sainteté de ce qu'Elle avait déjà fait en l'honneur de ce prince des philosophes chrétiens, et pour l'assurer de leur filial concours dans tout ce qu'Elle se proposerait de faire et d'entreprendre encore à l'avenir (2).

Avec ce grand style qui lui est propre et que le monde entier admire, Léon XIII répondit en affirmant d'abord l'extrême utilité de la révélation et de la foi catholique pour la raison et la civilisation humaines. Il montra ensuite que tant d'erreurs pernicieuses pour les peuples d'aujourd'hui sont le nécessaire résultat du discrédit où sont tombées les études philosophiques, de la négligence

(1) Nous en avons publié le texte au tome XLI de la *Revue*, pp. 383-384.

(2) Si le Collège Théologique de Lille n'a pu être représenté à cette réunion par un de ses membres, il l'a été pourtant par l'éminent doyen de notre Faculté Catholique des Sciences, M. Chautard, chargé de deux adresses au Souverain Pontife, l'une signée par notre Collège Théologique, l'autre par toutes nos Facultés de Lille.—Voir aussi dans la *Revue* (tome XLI, pp. 193-198) une solennelle adhésion de la Rédaction à la manifestation qui se faisait à Rome ce 7 mars 1880.

et de la légèreté qu'on apporte à les cultiver, des monstrueuses doctrines qu'on y a laissées s'introduire. Le vrai remède à de telles calamités se trouve uniquement dans une saine et solide philosophie, enseignée avec sagesse et avec zèle. Or, cette philosophie n'est plus à créer : elle existe chez les scolastiques, et surtout dans les œuvres du plus grand de tous, saint Thomas d'Aquin.

Qu'on ne nous accuse pas de vouloir faire rétrograder le genre humain de six siècles, jusqu'à une époque d'enfance et presque de barbarie. Nous lui proposons tout simplement pour modèle le plus saint et le plus éclatant de tous les génies philosophiques. Est-ce qu'ils rétrogradent, les littérateurs ou les artistes qui s'efforcent d'imiter les chefs-d'œuvre de l'antiquité classique?

Léon XIII donne ensuite à son docte auditoire plusieurs conseils pratiques de la plus haute importance : 1° Faire servir autant que possible la philosophie à l'avantage de la foi chrétienne ; la philosophie paiera ainsi, partiellement du moins, une dette très évidente de reconnaissance. — 2° Comme personne, mieux que saint Thomas, n'a compris ce rôle de la raison envers la divine révélation, lui procurer le plus de disciples que l'on pourra, et s'imposer à soi-même la loi d'adopter toujours la doctrine qui se dégage spontanément de ses écrits, sans se laisser entraîner à des interprétations suggérées par quelques préjugés contraires au sentiment le plus commun et le mieux fondé. — 3° A l'exemple de saint Thomas, étudier soigneusement les sciences naturelles, non certes en y cherchant des armes contre les vérités rationnelles ou théologiques, mais en bénissant la Providence qui a ménagé à notre temps la gloire et le triomphe d'enrichir, par tant de merveilleuses et utiles inventions, le patrimoine sacré des siècles précédents.

Le concours prêté par l'épiscopat tout entier et par d'innombrables savants au Siège Apostolique, donne au Souverain Pontife la ferme espérance de voir bientôt la tranquillité de l'Église et le salut des sociétés humaines assurés par le rétablissement des bonnes études. Il annonce, en terminant, son projet de mettre au plus tôt l'enseignement supérieur catholique sous le patronage du Docteur d'Aquin, et de satisfaire ainsi à un vœu universellement formulé dans le monde chrétien (1).

Après les définitions dogmatiques portées par le chef de l'Eglise, je ne sais s'il est un acte qui montre mieux que celui-ci la grandeur du pouvoir doctrinal conféré par Jésus-Christ aux successeurs de Pierre le Galiléen. Léon XIII environné d'une multitude d'esprits élevés, fermes et libres, pleins de doctrine et d'ardeur ; et Léon XIII proposant à ces hommes la conquête du monde intellectuel tout entier, la restauration de la société humaine tout entière, à la condition de se faire les humbles et dévoués disciples d'un moine du XIIIe siècle : c'est un spectacle d'une incomparable grandeur, et mille fois plus émouvant que celui d'Alexandre ou de César entreprenant la conquête de l'univers matériel et le partageant d'avance à ses lieutenants. Mais le succès répondra-t-il à cette courageuse et sublime initiative ? Pour nous, catholiques, la réponse est écrite dans le symbole lui-même, à l'article de la sainte Eglise ; et cette réponse est un *oui* que justifie l'unanime témoignage de dix-neuf siècles de combats et de triomphes : *Credo... sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam !*

(1) Voir le texte de cette allocution dans la *Revue*, tome XLI, pp. 379-382. Les deux dernières lignes de la page 381 reproduisent une faute commise par quantité de publications ; il y faut lire : *a communioribus et probatioribus aliena.*

III.

Préfet de la S. Congrégation des Études, et depuis longtemps dévoué aux doctrines de l'Ange de l'École, l'éminentissime cardinal de Luca avait été le confident des projets de Léon XIII ; et c'est à lui que Sa Sainteté, par le Bref du 15 octobre 1879 (1), avait donné le double mandat d'établir des académies de saint Thomas et de rééditer ses œuvres. C'est de lui aussi qu'Elle devait recevoir un compte-rendu officiel des premiers commencements de ces grandes entreprises. Nous avons, en effet (2), un long rapport du cardinal de Luca, daté du 5 mai 1880, jour de la fête de saint Pie V. Son Éminence rappelle d'abord en quel état Léon XIII a trouvé, à son avènement au trône pontifical, les études et les écoles de philosophie (3) ; puis les énergiques mesures adoptées par le nouveau Pape et accueillies avec enthousiasme par tous les vrais savants catholiques. Ces mesures ont été mises à exécution. Les règlements de l'académie romaine de saint Thomas ont reçu l'approbation pontificale, et serviront certainement de modèle aux règlements qu'on rédigera ailleurs. Les exercices scolastiques vont commencer pour l'interprétation, l'élucidation et la défense des théories du Docteur Angélique, telles surtout qu'elles sont contenues dans les deux *Sommes*. Les principaux résultats de ces travaux seront l'unité de vues et de méthode parmi les académiciens ; la cessation des divergences autorisées jusqu'ici par

(1) *Revue*, tome XLI, pp. 22-30.

(2) On en trouvera le texte dans les *Analecta juris pontificii*, 169e livr., col. 520-529.

(3) A propos de la situation de la philosophie de saint Thomas dans les écoles de Rome, le cardinal de Luca fait cette grave observation : « Antiquum præcipue hujus urbis domicilium ex quo tanquam ex sede « sua *deturbata fuerat*. » Cela ne s'applique pas à toutes évidemment, mais on voit combien le mal était devenu grand.

l'Église dans les écoles, et cependant inutiles ou même nuisibles à notre époque ; la suppression des interminables et bruyantes disputes qui ont trop souvent rendu la scolastique désagréable et la philosophie chrétienne odieuse.

Ea gratia, cum philosophandi rationes multæ hactenus fuerint maximeque diversæ, omnis modo sententiarum discrepatio ex catholicis scholis concedet, etiam quoad ea in quibus Ecclesiæ concessu est apud doctores disputandi optio quam libera. Nec exinde quisquam frustra tempus insumat in recrepandis veterum quorumdam aut juniorum sophorum cogitatis plerumque per ambages diuturnasque lites propositis, quæ alio tempore aliisque forte hominibus perpulchræ visæ sunt, quæque tamen hac ætate inutiles, imo fraternæ doctorum benevolentiæ ac concordiæ quæ in catholicis athenæis vigere æternum debet perniciosæ censentur. Indecorum est atque a tota scientiæ natura et dignitate alienum, doctos viros ad unam vel alteram philosophorum sectam veluti auctoratos vel andabatarum more depræliantes, magnis plerumque clamoribus contentionibusque inanem aucupari famam; eorumque vitio gravissimam disciplinam, garrulam usque in disserendo, inverecundam pugnacemque videri, magnamque sæpe invidiam subire et ad irrisionem traduci.

Nulle préparation meilleure que cette paix et cet accord des esprits, pour l'examen des problèmes de haute métaphysique et particulièrement pour la solution de celui qui concerne l'origine des idées, les facultés et les actes de l'âme, la nature morale de l'homme. Grâce aux relations qui s'établiront d'elles-mêmes entre les académies étrangères et celle de Rome qui leur servira de centre, toutes les nouvelles erreurs seront aussitôt dénoncées et réfutées qu'elles auront paru, toutes les nouvelles découvertes seront étudiées à la double lumière de la raison et de la foi, et souvent elles seront ramenées

à des prétentions plus modestes et réduites à une moins bruyante importance.

Mais de si heureux fruits ne peuvent s'obtenir qu'à la condition : 1° d'en revenir à l'ancienne manière d'argumenter en forme et par syllogismes, en dépit des accusations passionnées que Bacon, Descartes et Kant, réprouvés en cela par Bossuet et Leibnitz, ont portées contre elle ; 2° d'éviter soigneusement le rationalisme dont certains docteurs catholiques, Hermès et Günther entre autres, n'ont pas su se défendre ; 3° d'imiter les puissants et courageux champions qui, dans ces derniers temps, se sont levés pour la défense, non seulement de la dialectique ou de la logique du Stagirite et de saint Thomas d'Aquin, mais aussi de leurs principes et de leurs formules.

Quorum studio ea insuper propulsata est inconditæ barbariæ nota jam pridem vocibus formulisque scholasticorum inusta ; quæ quidem formulæ plurimum valent non solum ad nectendas et solvendas difficultates, sed, quod caput est, ad nostra cogitata strictim et acute significanda ; ex que procul dubio idiomatum utilitas et præstantia æstimatur.

Touchant cette édition des œuvres de l'Ange de l'École, « qui doit se faire à l'honneur et à l'avantage, non pas uniquement d'une ville ou d'une nation, mais de l'Europe entière, » le cardinal de Luca expose au Souverain Pontife que, de toutes parts, de nombreux savants s'occupent à étudier les textes imprimés et les meilleurs commentaires du saint Docteur, mais surtout à en rechercher les manuscrits, à les juger d'après les principes d'une saine critique, à les comparer entre eux, afin que tout soit publié avec une scrupuleuse exactitude et une parfaite intelligence (1). Le concours de l'épiscopat et le zèle de tant d'ecclésias-

(1) L'on annonçait tout récemment que les bibliothèques publiques

tiques érudits promettent un plein et brillant succès à l'œuvre si opportunément décrétée par Léon XIII.

Ajoutons que personne ne pouvait répondre mieux que le cardinal de Luca aux vues de Sa Sainteté, personne n'ayant plus de perspicacité et de grandeur dans l'esprit, d'éloquence et de délicatesse dans le style. La lettre que nous venons d'analyser est digne du siècle de Léon X ; elle pourrait être signée de Bembo, de Sadolet ou de Muret.

IV

Plusieurs académies se sont déjà fondées à l'exemple de celle qui fonctionne sous les yeux mêmes du Pape ; et leur éloignement de Rome n'empêche point la sollicitude de Léon XIII de s'étendre jusqu'à elles. Il les bénit, les encourage, les avertit surtout de ne pas se laisser prendre aux artifices de certains prétendus disciples de saint Thomas, habiles à s'emparer de son autorité pour couvrir leurs doctrines fort peu thomistiques, et à perpétuer ainsi des dissensions, des illusions, des erreurs, non moins fatales à la religion qu'à la société humaine. C'est à leur encontre surtout que les nouvelles académies devront se montrer énergiques et vigilantes, comme le Souverain Pontife le recommande, par le Bref suivant, au président et aux membres de celle qui a été érigée dans le séminaire de Parme.

LEO PP. XIII.

Dilecti Filii, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Dum vitiatæ tribus ab hinc sæculis philosophiæ consectaria deploramus, quæ sensim ceteris disciplinis irrepentia et ad ipsum vitæ usum traducta, errorum flatu partisque perturba-

de Munich et d'Erlangen en Bavière, de Leipsig en Saxe et d'Erfurt en Prusse, ont envoyé, par voie diplomatique, au Vatican, les manuscrits de saint Thomas d'Aquin qu'elles possèdent.

tionibus societatem in qua vivimus jactant et ad dissolutionem compellunt; gratulamur Vobis, Dilecti Filii, quod adeo alacriter coiveritis ad ea restituenda principia, quæ et religioni vindicandæ et retundendis sophismatum jaculis ac insidiis, et illustrandæ veritati, et per hæc moderandis moribus ordinique reparando sola possunt efficacem operam conferre. Ducem profecto ad tantum opus tutiorem illo nequibatis eligere, cui sanctitas eximia cum ingenii vi et perspicuitate humanum excedente modum conjuncta Angelici Doctoris laudem comparavit. Qua in re, præter indolem ipsam incepti vestrumque studium, illud maxime Nos delectat, statuisse vos ab eo tantum fonte sapientiæ documenta depromere, quem Nos aperte designavimus; nunquam vero a rivis, qui non salubribus aquis creverunt quamvis ab ipso fluxisse dicantur. Cum enim haud pauci occurrant, qui dum Aquinatis mentem callide conantur ad propriam detorquere sententiam, vel hanc ita componere student eoque illinere fuco qui non absimilem illius placito speciem referre videatur, eoque apparatu obducti, se sancti Doctoris, a cujus doctrina toto cœlo aberrant, discipulos jactant; perspicacia vestra voluntatisque firmitas Nobis argumento est, vos non modo fraudibus hujusmodi deceptum non iri, sed ita detecturos illas esse, ut alios quoque a periculo deceptionis arceatis. Ominamur itaque vobis ut alii atque alii conventui vestro dent nomen, quo junctis multorum viribus et opera, citius, facilius pleniusque spectatum finem in religiosæ civilisque rei commodum assequamini. Sit autem vobis auspex divini favoris Nostræque paternæ benevolentiæ testis Apostolica Benedictio, quam vobis singulis, Dilecti Filii, et Academiæ vestræ toti peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 21 Junii anno 1880, pontificatus Nostri anno tertio.

V

Déjà, sous le pontificat du glorieux Pie IX, la question du patronage de saint Thomas d'Aquin, relativement à tous les établissements d'enseignement supérieur

catholique, avait été sérieusement agitée et canoniquement introduite (1). Elle avait été ardemment reprise à l'exaltation de son admirable successseur; et, après de mûres délibérations au sein de la S. Congrégation des Rites, elle était assez avancée pour que le discours pontifical du 7 mars 1880 pût en annoncer la prochaine et heureuse solution. Ce fut l'objet d'un Bref solennel adressé à l'Église entière, le 4 août suivant, en la fête de saint Dominique (2).

Le Pape retrace en quelques phrases magistrales l'histoire de cette question : le patronage du Docteur angélique constitué de longue date sur certains points de l'Église; les suppliques adressées au Saint-Siège pour qu'il devînt universel; la merveilleuse unanimité des sentiments excités dans les universités et séminaires catholiques par la bulle *Æterni Patris* du 4 août 1879 ; les désirs personnels et hautement affirmés de Léon XIII.

Où trouver d'ailleurs un protecteur comparable à celui-là? Qui égalera jamais sa doctrine où toutes les sciences de l'antiquité sont contenues, corrigées, amplifiées, exposées dans un ordre admirable; sa doctrine où d'avance toutes les nécessités et toutes les erreurs des siècles futurs sont prévues et déjà pourvues du remède qu'elles réclament; sa doctrine qui se défend merveilleusement par elle-même, et qui a toujours frappé d'épouvante ses adversaires?

Qui surpassera jamais le bonheur avec lequel il a uni la raison et la foi; défini les devoirs de celle-là et les avantages de celle-ci; montré comment elles sont faites pour

(1) Voir différents documents sur cette affaire, dans les *Analecta* déjà cités, livraisons 168e et 169e. Une singulière méprise s'est glissée (col. 403) dans un mémoire du postulateur de la cause qui s'imagine que c'est à *Toulouse* que saint Thomas a commencé d'enseigner : « Tolosæ, qua in civitate primum Thomas docendi munus cœpit exercere. » La distraction est forte, car, jamais de sa vie, saint Thomas ne mit les pieds à Toulouse.

(2) Voyez ce document dans la *Revue*, tome XLII, pp. 97-102.

s'entendre et s'entr'aider: prouvé enfin, par ses propres écrits, que leur union, non seulement ne lèse aucunement leurs droits respectifs, mais est un principe fécond de tout progrès? Depuis le XVIe siècle surtout, ce patronage et cet exemple de saint Thomas ne sont-ils pas très nécessaires au monde des hautes écoles?

Qui n'admire enfin cette extraordinaire pureté, cet angélique noviciat d'une science non moins angélique: cette sainteté confirmée par le témoignage même du ciel et par une existence plus céleste que terrestre, dégagée pour ainsi dire des relations avec le monde sensible?

Aussi, continue Léon XIII, n'hésitons-nous pas à confier au Docteur Angélique le patronage et comme la tutelle de l'enseignement supérieur chrétien. Sous ses auspices refleuriront, et la vraie sagesse, et les vertus privées et publiques, et l'ordre et la paix au sein des nations. A son école, les apologistes apprendront à démontrer les bases de la religion, à persuader les vérités surnaturelles, à réfuter les objections des incrédules; et la raison se ralliant à la foi donnera à toutes les sciences humaines un rapide accroissement de lumière et d'ampleur. A son exemple, tous ceux qui se vouent à l'étude de la vérité s'y disposeront par l'exercice des vertus et la fidélité aux bonnes mœurs, pour arriver ainsi à cette science qui n'enfle pas les esprits et ne les détourne pas du bon chemin, mais qui, toujours animée par la charité, conduit jusqu'à Dieu « Père des lumières et Seigneur des sciences. »

Et pour jamais, le grand Docteur d'Aquin, l'astre le plus brillant de l'ancienne Université de Paris, est « déclaré Patron des universités, des académies, des collèges et des écoles catholiques (1). »

(1) Déjà par l'article 4 du chapitre I de son *Statutum*, approuvé par le Saint-Siège en 1876, notre Collège Théologique de Lille était placé sous le patronage du Docteur Angélique.

VI

Il peut arriver, et souvent même il arrive que les grands hommes, les grands saints, proclamés par l'Église Docteurs de ses écoles et Maîtres de sa sagesse, diffèrent en des points secondaires de théologie ou de philosophie. L'unité, dans les questions de ce genre, ne se fait que lentement ici-bas, et peut-être même ne sera-t-elle absolument complète que là-haut. Mais sur les vérités capitales, sur le choix des principes et des méthodes, on peut affirmer qu'il y a toujours parfaite union de sentiments entre ces sublimes Docteurs ; ni saint François de Sales ne diffère essentiellement de saint Bernard, ni saint Alphonse de Liguori, pour citer les plus récents, ne contredit aux doctrines fondamentales de saint Thomas d'Aquin. Il n'en faut d'autre preuve que ces paroles de Léon XIII aux traducteurs des œuvres dogmatiques et ascétiques du pieux évêque de Sainte-Agathe-des-Goths : « Nous vous félicitons aussi de votre entreprise, parce que « votre saint auteur se glorifie souvent, dans ses écrits, « d'avoir suivi la doctrine de l'Ange de l'Ecole ; cette dé- « férence du plus moderne des Docteurs de l'Église en- « vers saint Thomas d'Aquin est pour les enseignements « de celui-ci une louange et une gloire nouvelles ; c'est, » en même temps, une grave raison à l'appui des ré- « centes encycliques où nous avons recommandé d'en- « treprendre la restauration de la philosophie chrétienne « suivant l'esprit du Docteur Angélique (1). »

Bien que le Bref auquel nous empruntons cette citation soit antérieur à la période dont nous nous occupons ici particulièrement, nous ne pouvions nous résigner à l'omettre dans des études consacrées, qu'on nous per-

(1) Bref du 28 août 1879, dans la *Revue*, tome XLII, pp. 95-96.

mette l'expression, à la politique philosophique et théologique de Léon XIII.

Nous y rattacherons, avant de continuer l'analyse des documents pontificaux de l'an dernier, des faits moins considérables, mais qui n'auront pas seulement le bon résultat de reposer un instant l'attention du lecteur.

On aimera, par exemple, à connaître la composition de l'académie romaine de saint Thomas d'Aquin, telle que l'a fixée le Souverain-Pontife lui-même. Il a nommé :

1° *Pour Rome :* — Le P. Mazzella, de la compagnie de Jésus : le P. Gaudenzi, des frères-prêcheurs ; le professeur Lorenzelli ; le professeur Binzeker ; l'avocat Jean Fabri ; le Rév. François Satolli ; le Rév. Ernest Fontana.

2° *Pour l'Italie :* — Le chanoine Nunzio Signoriello ; le professeur Joseph Prisco ; le P. Hyacinthe Rossi, des frères-prêcheurs ; le P. Cornoldi, de la compagnie de Jésus ; le professeur Rubini ; le professeur Liverani.

3° *Pour l'Etranger :* — Le docteur Albert Stœckl ; le docteur François Morgott ; le P. Kleutgen, de la compagnie de Jésus ; Mgr Henri Sauvé ; le professeur L.-C. Bourquard ; Mgr Zéphirin Gonzalez, évêque de Cordoue ; le professeur Orti y Lara ; le professeur Corcoran.

On aimera encore à connaître la courte prière composée par saint Thomas d'Aquin, quotidiennement récitée par lui avec effusion de larmes, et enrichie par Sa Sainteté de 300 jours d'indulgence pour tous ceux qui, au moins contrits de cœur, la réciteront avant leurs travaux intellectuels :

Concede nobis, quæso, misericors Deus, quæ tibi sunt placita ardenter concupiscere, prudenter investigare, veraciter agnoscere et perfecte implere, ad laudem et gloriam nominis tui. Amen (1).

(1) Voyez aussi, dans *la Revue*, tome XLI, p. 478, une autre prière de saint Thomas pour laquelle le Souverain Pontife a accordé, le 21 février 1880, une indulgence de 200 jours.

On aimera enfin à se rappeler les encouragements directs donnés par Léon XIII, en juin 1880, au projet d'élever dans la prairie du Château saint-Ange, au pied du Monte-Mario, et avec le produit d'une souscription universelle, une église en l'honneur des saints Léon-le-Grand et Thomas d'Aquin (1). On aurait peine à imaginer une idée plus heureuse, et une association de noms plus opportune et plus significative.

VII.

L'abus des doctrines de Saint Thomas d'Aquin pour appuyer ou du moins pour dissimuler des opinions téméraires est heureusement très rare en France, comme du reste en Allemagne et dans la plupart des pays d'études philosophiques. Si l'on n'y adhère pas franchement aux principes et à la méthode de ce prince de l'École, on a le courage de l'avouer et même de batailler, — avec quel succès, inutile de le dire ! — contre le Docteur Angélique. Tout au plus d'ignares panthéistes se vanteront-ils parfois d'avoir pour eux les deux *Sommes,* parce qu'ils ont cru y voir que Dieu le Père est « la substance en puissance, et Dieu le Fils la substance en acte ; » (2) ou parce que, en y lisant que Dieu est « un acte très pur, » ils se sont imaginé qu'il ne serait, d'après saint Thomas comme d'après eux, qu'un phénomène idéal sans autre réalité ni substance que le « grand tout. » A part ces

(1) La souscription est fixée *à 2 francs.* La commission de l'œuvre se compose de Mgr Schiaffino, président de l'académie des nobles ecclésiastiques, de Mgr Cataldi, et de l'architecte.

(2) A ce sujet, qu'on nous permette d'exprimer notre regret d'entendre enseigner, quelquefois même par des personnages de grande autorité, que Dieu est « le surnaturel en puissance. » Ou cela ne signifie rien, ou cela favorise je ne sais quelle déplorable tendance au panthéisme théologique.

absurdes commentateurs d'un texte dont ils n'entendent pas le premier mot, l'Ange de l'École n'aura parmi nous, c'est notre espoir, que d'honnêtes et fidèles disciples.

Il n'en va pas de même en Italie, dans l'Italie du nord surtout. La subtilité et l'ingéniosité naturelle des esprits ; la profonde influence exercée par des hommes tels que Rosmini et Ventura qui se réclamaient sans cesse, et de bonne foi sans doute, des enseignements du Docteur Angélique ; l'ennui considérable qu'on éprouve à brûler tout-à-coup ce que l'on adorait, ce que l'on écrivait surtout, obligent le Souverain Pontife à une très exacte vigilance sur certains centres d'idées et d'études. Nous avons déjà entendu les avertissements qu'il leur adressait par l'entremise de Mgr l'évêque de Vigevano (1) et de l'académie du Séminaire de Parme (2). Le 15 novembre 1880, il les réitère dans un Bref à Mgr l'évêque de Pignerol et à son clergé réunis pour la retraite ecclésiastique. Il les félicite de leur ardeur à s'attacher de plus en plus intimement à la Chaire Apostolique, « a cujus doctrina et monitis qui deflectunt, et « sterilitate damnantur et dispergunt. » Il les loue de s'être décidés à se séparer de ceux qui, trompés par certaine subtilité d'esprit et par certain apparat de science, tiennent *mordicus* au système d'un certain philosophe moderne et défendent ses écrits. Il les encourage dans leur résolution d'embrasser la doctrine de saint Thomas, doctrine si sûre, si solide, si solennellement approuvée, si bien confirmée par l'expérience qui nous montre ses succès toujours favorables aux hautes sciences, et ses défaites toujours favorables aux envahissements et à la recrudescence de toute sorte d'erreurs. « Certes, conclut Sa Sainteté, si vous suivez l'Angélique

(1) *Revue*, tome XLI, pp. 31-32.
(2) Ci-dessus, page 218.

« Docteur, non seulement vous puiserez dans ses œuvres « les flots les plus purs de la science ; mais vous y trouve- « rez aussi la force et les armes qui vous mettront absolu- « ment en état, vous et les jeunes élèves qui grandissent « près de vous, de terrasser et de détruire la phalange « des erreurs qui nous enveloppent de toutes parts (1) ». On comprend aisément quel serait, au jugement du Pontife, le résultat d'une moindre fidélité et principalement d'une opposition déclarée à l'Ange de l'École.

VIII.

Léon XIII avait confié la présidence de l'académie romaine de saint Thomas d'Aquin à son éminentissime frère le cardinal Joseph Pecci, et à notre illustre compatriote le cardinal Thomas Zigliara. Par une très belle lettre du 21 novembre 1880, il les félicite d'avoir pu, dès le mois de mai précédent, commencer les travaux pour lesquels cette institution a été fondée. Il leur rappelle que les académiciens ne devront pas seulement s'instruire les uns les autres, mais qu'ils ont en outre un double but à poursuivre : 1° aider toutes les sciences à s'avancer dans la recherche et dans la découverte de la vérité ; 2° arracher jusqu'à la racine même des erreurs qui se sont emparées de l'esprit public. Quels ne seront pas les heureux fruits, pour les mœurs des individus et pour le bien des sociétés tout entières, de travaux inspirés par de tels principes !

Que les membres de l'académie examinent donc très soigneusement l'état actuel des intelligences, les progrès ou les défaillances de la science contemporaine, les conditions de la lutte dirigée par le rationalisme contre la

(1) La *Revue* a donné le texte de ce Bref, au tome XLII, p. 570.

révélation. Qu'ils se tiennent au courant des meilleures publications faites à l'étranger, et qu'ils les conservent dans leur bibliothèque. Qu'ils publient eux-mêmes une sorte de revue théologique et philosophique, digne de la gravité et de la sagesse romaines, renfermant les actes de l'académie et les monuments de leur zèle pour la vérité.

Il sera fort utile aussi d'inviter libéralement, de temps à autre, de jeunes étrangers distingués par leur esprit et leur caractère, à venir prendre part aux réunions de l'académie, et à se préparer ainsi eux-mêmes à l'enseignement et à la direction scientifique de leurs compatriotes.

Tout cela certainement exigera plus que de l'activité et de la prudence ; il y faudra en suffisance des ressources bien assurées. C'est pourquoi Sa Sainteté confie aux deux cardinaux présidents un capital qui sera placé par leurs soins, et dont les intérêts annuels permettront d'éditer les actes de l'académie et les ouvrages des académiciens, d'entretenir une active correspondance au dehors, d'acheter les livres qui en vaudront sérieusement la peine, de subvenir enfin autant que possible aux besoins des jeunes gens qui désireront venir de la province à Rome, et y suivre, pour leur formation scientifique, les exercices de l'académie. Que si, par malheur, celle-ci était supprimée ou voyait ses travaux interrompus, sa dotation reviendrait aux mains du Pape en attendant qu'on pût lui rendre sa destination première.

On admirera davantage encore la prudence, la bonté, la munificence de Léon XIII, en lisant le texte même de sa lettre aux deux cardinaux (1).

(1) Nous la donnons d'après l'excellente publication de Madrid, la *Ciencia Cristiana*, l'une des très rares Revues qui l'ont éditée en latin.

LEO PP. XIII.

Dilecti Filii Nostri, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Probe nostis, quo studio et quam libenti animo instituendam curavimus Academiam romanam Sancti Thomæ Aquinatis cui vos, Dilecti Filii Nostri, præesse jussimus. De qua ipsa hoc primum lætati sumus, natalem ejus superiore mense Majo optimis auspiciis esse celebratum. Itaque si in rerum primordiis inest aliquid argumenti ad prospiciendum in posterum, jam licet animo cernere fructus ejus futuros. Hos quidem, cum lætos et uberes, Deo juvante, exspectamus, tum valde cupimus longe lateque diffluere. Nimirum quidquid in Academia suscipitur operæ navando, disputando, efficiendo, id omne maxime volumus non referri solum ad doctrinæ opes augendas in sodalibus et alumnis, quamquam est hoc quidem permagnum et præclarum ; sed ad ipsam plane converti alendam provehendamque cunctarum rerum, quibus homines studere solent, scientiam : ita sane ut a paucis suscepti labores communem quamplurimis pariant utilitatem.

Nam doctos viros, si unquam alias, certe hoc tempore jubet ipsa necessitas et adjuvare graviores disciplinas in indagatione atque inventione veri, et insidentes errores ex hominum mentibus stirpitus evellere. Hæc duo Nobis unice spectata sunt, generatim in philosophiæ christianæ restituenda facultate, tum in Academia vestra constituenda; atque illud fore speramus ut ex sapientia veterum studiose culta vis quædam optimarum rerum efficiens opportune influat in mores hominum, in instituta civitatis.

Hanc ob caussam vehementer omnes sodales et alumnos monemus atque hortamur, ut diligentissime perspiciant in doctrinæ studiis qui sint ingeniorum cursus quotidiani ; quid in singulis disciplinis hominum industria inveniat atque efferat novi : item animum advertant, quibus potissimum veritatibus bellum inferatur, idque ipsum quo consilio, quibus artibus. Hæc enim omnia plurimum refert habere perspecta, ut liceat in eodem campo eodemque genere armorum cum hosti-

bus et oppugnatoribus sapienter dimicare. Ex quo consequitur, nosse et tenere opus esse, quæ scientissime meditata apud varias gentes certis temporibus in lucem proferri solent. Ac magni etiam ad ea quæ volumus interesse arbitramur, adornari in hac alma Urbe et in destinatos dies publicari de re philosophica et theologica commentarios, graves illos quidem et romana sapientia dignos, quibus sint Academiæ acta et studiorum vestrorum monumenta in spem diuturnitatis consignata.

Postremo cum optabile sit numerum augeri alumnorum, expedit adolescentes ex variis provinciis, qui bonam spem præ se ferant animi et ingenii, Romam ad tempus liberaliter invitari, uti scilicet cœtus academicos celebrare commodum queant, atque ex disciplina vestra aliquando discedere eo instructi doctrinarum apparatu qui sibi usui sit ad ceteros utiliter erudiendos.

Haud sane levia sunt quæ diximus, nec solum industriam sapientiamque vestram, sed etiam sumptuum tolerandorum facultatem desiderant. Sed tamen hanc ad rem primas Nos ipsi partes suscipiemus, operi inchoato tamquam fastigium imposituri. Scilicet cum firmiter Academiam stabilitam esse velimus, et instructam ornatamque iis rebus in quibus spes incolumitatis non minima consistit, decrevimus suo illam censu, quasi dotis nomine, tueri ac munire. Itaque Academiæ romanæ Sancti Thomæ Aquinatis de pecunia Nostra addicimus atque adtribuimus, donationis caussa, certam summam necessariis sumptibus parem, quam vobis curam agentibus, Dilecti Filii Nostri, collocari jubemus, et ex annuo ejus reditu impendi quod opus fuerit edendis Academiæ actis, sodalium scriptis, accipiendis mittendisque litteris, coemendis libris cognitione dignis, denique subveniendo, quoad fieri poterit, adolescentibus provincialibus Romam commeare et in disciplinam Academiæ sese instituendos tradere cupientibus.

Quod si Academiæ quidquam accidat, quamobrem aut esse desinat aut operam navare intermittat, tum ea pecunia, ne in alienos usus convertatur, volumus ac præcipimus ut ad

Pontificem maximum tota perveniat, reditura tamen ad usus qui supra scripti sunt, cum Academiam ipsam in statum pristinum restitui contigerit.

Reliquum est, ut bonorum consiliorum auctor et adjutor Deus cœptis communibus benignus adspiret. Interim divinorum munerum auspicem et præcipuæ benevolentiæ Nostræ testem vobis, Dilecti Filii Nostri, Apostolicam Benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 21 Novembris 1880, pontificatus Nostri anno tertio.

LEO PP. XIII.

IX.

Le rôle des Universités Catholiques dans la restauration philosophique si puissamment commencée par Léon XIII, est évidemment des plus considérables. Non seulement les maîtres sont plus influents et les élèves plus nombreux, plus ardents, plus intelligents, dans ces hautes écoles que dans les établissements d'enseignement philosophique et théologique secondaire ; mais toutes les sciences y étant réunies dans un même foyer, enseignées dans un même but, contrôlées par une même autorité, c'est là surtout que les grands projets du Souverain Pontife réussiront le mieux ou seront le plus fortement entravés, suivant que le courant de la philosophie de saint Thomas sortira, rapide et fécond, de la faculté de théologie pour se répandre sur toutes les autres ; ou qu'il sera au contraire, et à cause de sa faiblesse, refoulé par le courant anti-philosophique et anti-chrétien si habile à s'infiltrer d'abord dans les facultés laïques pour les envahir bientôt tout entières au nom du libéralisme, et pour refluer de là jusqu'aux chaires ecclésiastiques elles-mêmes.

Nous avons assez vécu dans ces milieux universitaires pour comprendre la sollicitude qu'ils inspirent au restau-

rateur providentiel de la philosophie chrétienne ; et grande a été notre joie, quand nous avons dû associer nos faibles efforts à ceux de nos éminents confrères de Lille, d'appartenir à un Collège Théologique érigé sous le patronage du Docteur Angélique et officiellement voué à l'étude de ses immortels écrits : « Sacra Facultas pa-« tronum eligit D. Thomam, suos hortans alumnos ut « ejusdem suffragia sæpius pia oratione requirant, et « immortalia scripta indefesse scrutentur (1). »

Nous n'hésitons pas à dire aujourd'hui qu'il faut s'attendre à voir Léon XIII exercer une action toute particulière, très prudente mais très pressante, sur les Universités Catholiques dont il a tant de secours à espérer pour le plein achèvement de son immense entreprise. Cette action pontificale s'est manifestée tout d'abord à l'égard de l'illustre et antique Université de Louvain ; et c'est pour nos bien-aimés voisins un honneur qu'on ne manquera pas d'envier ailleurs. Il est vrai que des traditions séculaires et éclatantes de fidélité au Saint-Siège et à saint Thomas d'Aquin, si éloquemment rappelées par l'épiscopat belge dans l'adresse qu'il a présentée à Sa Sainteté, au mois de janvier 1881, méritaient bien cette marque spéciale de paternelle confiance à laquelle a déjà répondu une obéissance vraiment filiale (2) et digne

(1) *Statutum S. Fac. Theol. Insulen.*, cap. I, n. 4. — Cf. cap. VI, n. 55.

(1) « Audito Universitatis catholicæ Rectore, unanimi consilio decrevimus, scholis Lovanii jam existentibus adjungere novam scientiæ cathedram, quam qui occuparit, modernos potissimum errores tenebitur oppugnare et veritatis principia stabilire, « *secundum constantes doctrinas, quibus unanimiter innixi sapientissimi Doctores maximam Ecclesiæ utilitatem ac scientiæ splendorem pepererunt.* » — Tecum vero, Beatissime Pater, « *nihil esse optabilius arbitramur, quam ut sapientiæ rivos purissimos ex Angelico Doctore jugi et prædivite vena promanantes studiosæ juventuti large copioseque præbeamus.* »

« Mens igitur nostra est novum magisterium initio anni scholaris creare, et votis Sanctitatis Tuæ melius obtemperare volentes, curabi-

d'être proposée en exemple à toutes les Universités du monde catholique.

On connaît assurément la lettre envoyée par Léon XIII, le 25 décembre 1880, à Son Éminence le Cardinal Dechamps, archevêque de Malines, et rapidement publiée par les journaux religieux. Nous devons cependant, en raison de son extrême importance, l'analyser et la publier à notre tour (1).

Léon XIII constate l'unanime et enthousiaste accueil fait par les savants chrétiens à ses desseins de réforme philosophique. Il la caractérise par l'union des découvertes modernes aux principes inébranlables de la tradition chrétienne. Il rappelle ensuite le zèle des anciens professeurs de Louvain pour la doctrine de saint Thomas, et les preuves que leurs successeurs ont données du même sentiment.

Toutefois, il pense que la situation actuelle des esprits demande une éducation rationnelle plus solide et plus conforme encore aux principes du Docteur Angélique. Il engage donc vivement l'épiscopat belge à créer à Louvain une chaire spéciale pour l'interprétation des leçons de cet

mus ut novus ille magister doceat non solos theologiæ candidatos, sed potissimum adolescentes laicos, qui jam studio litterarum, philosophiæ, juris aut medicinæ incumbunt, et quibus aliquando in vita civili partes obvenient. » *(Adresse précitée.)*

(1) Nous en empruntons le texte latin à la *Revue catholique* de Louvain qui aurait pu en soigner davantage la correction typographique. La traduction française nous paraît laisser aussi un peu à désirer : par exemple, *propemodum* ne signifie pas *autant que possible; — consuetudine atque usu* n'est pas tout à fait la même chose que *par une longue expérience;* — mais surtout les *dogmata SS. Augustini et Thomæ* ne s'appliquent pas seulement à *la doctrine* DOGMATIQUE *des saints Augustin et Thomas;* il y a là une erreur d'importance; — *egregios .. doctrinæ virtutisque suæ... superstites* ne signifie pas *des successeurs... éminents par* LEUR *doctrine et par* LEUR *vertu*; — *Thomisticæ sapientiæ studia continuare* est-il bien la même chose que *travailler* A LA CONTINUATION *de la philosophie thomiste?* — Franchement, que pouvait donc être la traduction « fort inexacte » à laquelle on a substitué celle-ci?

incomparable maître. Le salut de la société l'exige, surtout en Belgique où la liberté effrénée de penser et d'écrire a produit et produira évidemment de si tristes fruits d'impiété. Pour lutter contre elle et contre les professeurs avoués de matérialisme et de naturalisme, pour répondre aux justes exigences des pères de famille chrétiens, pour préparer enfin de vrais hommes d'état à la nation, il faut donner aux jeunes gens une formation réellement philosophique que saint Thomas mieux que tout autre peut leur fournir. Qu'on choisisse donc sagement les maîtres, qu'on veille exactement sur les études, et un grand pas sera fait vers un avenir de paix et de prospérité.

Dilecto filio nostro, Victori-Augusto S. R. E. Cardinali Dechamps, archiepiscopo Mechliniensi, Mechliniam.

LEO PP. XIII.

Dilecte Fili Noster, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Instituto voluntatique Nostræ de excitanda ac propemodum in sua jura restituenda sancti Thomæ Aquinatis philosophica disciplina, docti viri ubique una et voce et mente consentiunt. Etenim ad illius studia referre se scholæ catholicæ cœperunt; quæ ultro amplexæ quidquid scite et laudabiliter est recentiorum hominum perfectum industria, id tamen ipsum instituunt cum sapientia veterum conjungere. Ista quidem verissima atque omnium aptissima ratio philosophandi, quam cunctos vel in docendo vel in discendo ingredi vellemus, in multis optimarum artium domiciliis jamdiu ante nostram ætatem erat consuetudine atque usu comprobata. In quibus multa celebratur laude Universitas studiorum Lovaniensis, cujus videlicet rectores doctoresque in primis nobiles longo jam tempore omnem exemplo suo posteritatem docuerunt, quantum Doctori Angelico tribui honoris, et quam studiose ejus adamari disciplinam oporteat. Illum enim summa animorum consensione sibi præoptavere Doctorem ac

Patronum cælestem; eaque Alexandro VII P. M. decessori Nostro justissima caussa fuit, quamobrem illos perhonorificis litteris collaudaret, valde insuper cohortatus, ut *inconcussa tutissimaque dogmata SS. Augustini et Thomæ* diligenter profiteri perseverarent.

Plura sunt quæ demonstrant veterem illum sanctissimi Doctoris amorem in collegio doctorum atque auditorum Lovaniensium non esse diuturnitate temporis extinctum; neque dubium Nobis est, quin priores illi magistri egregios isthic doctrinæ virtutisque suæ etiam nunc superstites habeant, qui scilicet non modo conservare quæsitam jam nominis gloriam, sed etiam Thomisticæ sapientiæ studia continuare velint. Nihilominus tamen, perspecta conditione temporum, Nos omnino censemus, nunc esse acrius ac vigilantius elaborandum, quam antea, in imbuenda penitus juventute largioribus iisdemque sinceris atque incorruptis philosophiæ fontibus. Eamque ob caussam tibi, dilecte fili Noster, auctores sumus, ut Nostra cum ceteris Episcopis Belgicis consilia communices, rogataque singulorum sententia, perficias ut in Universitate studiorum Lovaniensi schola singularis data opera, instituatur Thomæ Aquinati auditoribus interpretando. Id tibi impense suademus tum propter communis salutis studium, tum maxime quia periculis permovemur, quibus Belgicam juventutem videmus oppositam. Etenim effrenata illa, quæ in Belgio dominatur, cogitandi scribendique libertas pessimarum opinionum portenta peperit; atque in ipsis scholis publicis non pauci sunt, qui christianos spiritus in adolescentium animis extinguere, et initia caussasque impietatis serere audacissime moliuntur. Tuque, dilecte fili Noster, qui nefarias istas improborum hominum artes cominus intueris, facile intelligis, quam multi, doctrinis præsertim naturalistarum et materialistarum decepti, ad perniciem quotidie devocentur. Quare contra pravarum opinionum auctores oportet in Universitate Lovaniensi munire adolescentes sanæ philosophiæ armis, et patribusfamilias christianis institutionem liberorum præstare ab omnibus erroribus tutam ac defensam. Cujus rei major etiam necessitas cernitur, si consideretur posse complures

ex Academiæ subselliis ad honores aliquando assurgere, ad munera publica, ad ipsa gubernacula civitatis; neque eos posse melius tueri populorum salutem et communitatis bono efficacius consulere, quam si ad rem publicam accesserint, insidente penitusque in animis insculpta christiana philosophia.

Cum vero multis jam rebus cognita sit Nobis voluntas ac sapientia et tua, dilecte fili Noster, et ceterorum Venerabilium Fratrum Episcoporum, pro certo habemus vos consilium Nostrum quanti est tanti æstimatures. Date igitur operam legendis sapienter magistris, tuendis vigilanter studiis optimis, et sic statuite, tanto meliorem disciplinarum fore rationem, quanto ad doctrinam Thomæ Aquinatis propius accesserit. Interim divinorum munerum auspicem, et præcipuæ benevolentiæ Nostræ testem tibi, dilecte fili Noster, et ceteris Episcopis Belgicis, collegio doctorum atque auditoribus universis Universitatis Lovaniensis Apostolicam Benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 25 decembris 1880, pontificatus Nostri anno tertio.

Que toutes les Universités Catholiques s'inspirent de ces admirables conseils. Elles y trouveront la vie et la solidité de leurs hautes spéculations, l'explication profonde et l'harmonieux enchaînement des faits si intéressants et si nombreux qu'elles ont constatés dans l'ordre scientifique, le moyen infaillible de découvrir des lois encore plus vastes et plus sublimes que celles qu'elles connaissent déjà.

Assurément, nous n'oublions point qu'elles ont un autre domaine à cultiver : celui du beau, du goût, de la grâce et de l'élégance littéraires, pour lesquelles certains peuples ont une vocation manifeste. Ni la France ni l'Italie ne peuvent abandonner la voie que leur ont tracée Dante et le Tasse, Racine et Bossuet, avec tant d'autres poètes, orateurs, historiens admirables.

Mais nous n'avons nulle crainte que la philosophie de saint Thomas d'Aquin entrave le retour à ces traditions du bien dire qui ne sont pas moins négligées, depuis près de deux siècles, que la philosophie chrétienne elle-même. S'il s'agit des lettres latines, le style si fort et si pur de Léon XIII, de ce Pape extrêmement dévoué aux enseignements de l'École, nous rassure pleinement sur l'avenir de la langue de Virgile et de Cicéron. L'emploi de certaines formules techniques, dans des livres exclusivement philosophiques, ne nuira pas plus à la bonne latinité que les mémoires de géométrie composés par Pascal n'ont nui à la beauté littéraire de ses *Pensées*. S'il s'agit de la langue française ou italienne, — car nous ne pouvons bonnement nous préoccuper en ce moment des langues germaniques, — nous maintiendrons d'abord l'observation que nous venons de faire, et l'on nous accordera sans peine qu'il n'y a aucune nécessité d'écrire en langue vulgaire, surtout en termes choisis et élégants, des traités absolument *spéciaux;* nous ajouterons que des langues évidemment formées sous l'influence des docteurs de l'École ne sauraient perdre beaucoup à la subir de nouveau, et enfin que Dante a pu être un grand poète en même temps qu'un grand et exact philosophe, et que Bossuet, que Fénelon, dans leurs écrits de philosophie et de controverse théologique, sont d'assez bons garants de la possibilité d'unir les fortes doctrines du moyen-âge aux délicatesses des temps modernes.

Lille, 7 mars 1881.

Dr Jules Didiot.

DES CAUSES

DISCIPLINAIRES ET CRIMINELLES

DES CLERCS.

Nous publions aujourd'hui une instruction de la plus haute importance émanée récemment de la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers. La situation nouvelle créée en Italie par la Révolution a rendu impossible l'action régulière des curies épiscopales. Malgré les difficultés pratiques qui sont le résultat de ces événements, l'autorité pontificale a voulu cependant que le pouvoir judiciaire des évêques continuât à fonctionner dans la limite du possible. Les dispositions les plus sages sont prises pour sauvegarder à la fois l'autorité de l'Ordinaire et les droits des justiciables. Ce document a été publié en italien ; aussi nous le reproduisons dans cette langue afin d'en donner le texte original, en même temps qu'une traduction faite sur une copie authentique. Nous y ajoutons quelques documents analogues se rapportant à la même question.

INSTRUCTION

pour les tribunaux ecclésiastiques sur le mode de procéder sommairement dans les causes disciplinaires et criminelles des clercs.

Le 11 juin 1880.

La Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers, ayant mûrement considéré la condition présente de l'Église, qui est empêchée presque partout de déployer son action extérieure sur les matières et les personnes ecclésiastiques, étant considéré aussi le défaut de moyens aptes pour l'organisation régulière des cours ecclésiastiques, a pris la détermination d'autoriser expressément les Ordinaires à se servir de formes plus sommaires dans l'exercice de leur juridiction disciplinaire sur les clercs. Et afin de sauvegarder les droits de la justice, et de maintenir la régularité canonique et l'uniformité de procédure, elle juge opportun de publier les règles suivantes auxquelles les tribunaux ecclésiastiques doivent se conformer.

ISTRUZIONE

Alle Curie Ecclesiastiche sulle forme di procedimento economico nelle cause disciplinari e criminali dei Chierici.

Li 11 Giugno 1880.

Questa s. Congregazione dei VV. e RR. maturamente considerando la presente condizione della Chiesa, quasi da per tutto impedita di spiegare l'esterna sua azione sulle materie e persone ecclesiastiche, e riflettendo anche al difetto dei mezzi atti all'organizzamento regolare delle Curie, è venuta nella determinazione di autorizzare espressamente gli Ordinarii a far uso delle forme più economiche nell' esercizio della loro disciplinare giurisdizione sui Chierici. Et affinchè resti salva ogni ragione della giustizia, e si mantenga la canonica regolarità ed uniformità dei procedimenti, reputa opportuno di emanare le seguenti norme a cui le Curie devono attenersi.

I.

L'Ordinaire a l'obligation pastorale de s'occuper de la discipline et de la correction des clercs qui dépendent de lui, en veillant sur leur conduite, et en employant les remèdes canoniques pour prévenir et éliminer les désordres parmi eux.

II.

Ces remèdes sont les uns *préventifs* et les autres *répressifs* et médicinaux. Les premiers sont destinés à empêcher que le mal se produise, à éloigner les excitations au scandale, les occasions volontaires et les causes prochaines de délit. Les seconds ont pour but de rappeler les coupables à résipiscence, et de réparer les conséquences de leur faute.

III.

Il est laissé à la conscience et à la discrétion de l'Ordinaire d'appliquer ces remèdes selon la teneur des prescriptions canoniques d'après la gravité des cas et des circonstances.

I.

L'Ordinario ha l'obbligo pastorale di curare la disciplina e correzione dei Chierici da se dipendenti, vigilando sulla loro condotta, ed usando i rimedi canonici per antivenire, ed eliminare disordini fra i medesimi.

II.

Questi rimedi altri sono *preventivi* ed altri *repressivi* e medicinali. I primi sono diretti ad impedire che il male avvenga, a rimuovere gl'incentivi di scandalo, le occasioni volontarie, e le cause prossime a delinquere. I secondi hanno per iscopo richiamare i colpevoli a buon senno, e riparare le conseguenze del loro reato.

III.

Sta alla coscienziosa discrezione dell'Ordinario l'applicar questi rimedi a tenore delle prescrizioni canoniche secondo la gravità dei casi e delle circostanze.

IV.

Parmi les mesures préservatives, on compte principalement les retraites spirituelles, les admonitions et les préceptes.

V.

Ces mesures doivent être précédées d'une vérification sommaire du fait. Il faut que l'Ordinaire en tienne note pour pouvoir procéder, s'il y a lieu, *ad ulteriora*, et aussi pour en rendre compte à l'autorité supérieure, en cas de légitime recours.

VI.

Les admonitions canoniques se font ou sous la forme paternelle et secrète (même par lettre ou par personne interposée), ou sous la forme légale, en faisant en sorte que l'exécution en soit toujours constatée par un acte.

VII.

Les admonitions étant restées infructueuses, l'Ordinaire prescrit à la curie d'enjoindre au délinquant un précepte analogue, dans lequel il est déclaré ce que celui-ci doit faire ou ne pas faire, avec la menace de la

IV.

Tra le misure preservative si annoverano principalmente il ritiro spirituale, le ammonizioni, e i precetti.

V.

A tali provvedimenti deve precedere una verificazione sommaria del fatto; della quale è d'uopo che l'Ordinario tenga nota per poter procedere, se occorra, *ad ulteriora*, ed anche per darne conto all'Autorità superiore in caso di legittimo ricorso.

VI.

Le canoniche ammonizioni si applicano o in forma paterna e segreta (anche per lettera o per interposta persona), ovvero in forma legale, facendone però sempre risultare da qualche atto la esecuzione.

VII.

Riuscendo le ammonizioni infruttuose, l'Ordinario prescrive alla Curia che sia ingiunto al delinquente analogo precetto, spiegando in esso quello che il precettato debba fare o non fare, colla commina-

peine ecclésiastique correspondante qu'il encourra en cas de contravention.

VIII.

Le précepte est intimé au prévenu par le chancelier en présence du vicaire général, ou bien en présence de deux témoins ecclésiastiques ou laïques de probité éprouvée.

§ 1. L'acte est signé par les parties présentes et aussi par celui qui reçoit le précepte, s'il le veut.

§ 2. Le Vicaire général peut imposer aux témoins le serment de conserver le secret si la nature de la cause dont il s'agit, le demande.

IX.

En ce qui concerne les mesures *pénales*, on avertit les Révérendissimes Ordinaires, que par la présente instruction on n'entend point déroger aux solennités judiciaires prescrites par les saints Canons, les constitutions Apostoliques, et les autres dispositions ecclésiastiques, là où elles peuvent librement et efficacement être appliquées ; mais les formes sommaires visent à pourvoir pour les cas et pour les tribunaux, dans lesquels il n'est

toria della corrispondente pena ecclesiastica, nella quale incorrerà in caso di contravvenzione.

VIII.

Il precetto viene intimato al prevenuto dal Cancelliere innanzi il Vicario generale ; oppure alla presenza di due testimoni ecclesiastici, o laici di provata probità.

§ 1. L'atto si firma dalle parti che sono presenti, ed anche dal precettato, se vuole.

§ 2. Il Vicario generale può imporre ai testimoni il giuramento di conservare il segreto, se la natura del titolo, di cui trattasi, prudentemente lo richieda.

IX.

In quanto poi alle misure *penali*, avvertano i reverendissimi Ordinari, che con la presente istruzione non s'intendono derogate le solennità dei giudizi volute dai sacri Canoni, Costituzioni Apostoliche ed altre ecclesiastiche disposizioni, ove queste possano libera-

pas possible ou pas expédient d'employer les modes solennels de procéder. Reste donc en pleine vigueur le remède extrajudiciaire *ex informata conscientia* pour les délits occultes, décrété par le S. Concile de Trente, chap. I, sess. 14, *de Reformatione*, qui doit être employé avec les règles et les réserves qu'a constamment observées dans l'interprétation de ce chapitre la S. Congrégation du Concile, dans plusieurs résolutions, et en particulier dans la *Bosnien. et Sirmien.* du 20 décembre 1873.

X.

Lorsque l'on devra agir criminellement, ou pour contravention au précepte, ou pour délits communs, ou pour transgressions des lois de l'Église, le procès pourra être instruit dans les formes sommaires et sans les solennités judiciaires, en observant toujours les règles substantielles de la justice.

XI.

Le procès s'entreprend *ex officio*, ou à la suite d'instance, de plainte ou de connaissance parvenue d'autre manière à la curie, et se poursuit jusqu'au bout dans le

mente ed efficacemente applicarsi; ma le forme economiche mirano a provvedere per quei casi e per quelle Curie, in cui non si possa o non si creda espediente attuare i solenni procedimenti. Rimane pure nel suo pieno vigore il rimedio stragiudiziale *ex informata conscientia* pei reati occulti, decretato dal s. Concilio di Trento nel cap. 1. sess. 14. *de Reform.* da addotarsi con quelle regole e riserve, che ha costantemente osservate nella interpretazione di detto capo la s. Congregazione del Concilio in più risoluzioni, e in specie nella *Bosnien.* e *Sirmien, 20 decembre 1873.*

X.

Dovendosi agire criminalmente o per contravvenzione a precetto, o per reati comuni, o per trasgressioni alle leggi della Chiesa, può essere compilato il processo nelle forme sommarie e senza strepito di giudizio, osservate sempre le regole sostanziali di giustizia.

XI.

Il processo s'intraprende *ex officio*, o in seguito d'istanza, di que-

but d'obtenir, avec toute précaution et réserve, la découverte de la vérité et de connaître aussi bien le délit, que la culpabilité ou l'innocence de l'accusé.

XII.

L'instruction du procès peut être commise à un ecclésiastique probe et capable, assisté du greffier.

XIII.

Il faut que chaque curie ait son Procureur fiscal, chargé de défendre l'intérêt de la justice et de la loi.

XIV.

Pour les instructions et les notifications à faire, si l'on ne peut se servir des appariteurs de la curie, on y supplée en les faisant présenter par une personne qualifiée qui en donnera décharge, ou en les transmettant par la poste en les recommandant, là où un tel système postal est en usage, et en demandant un certificat de présentation, de réception ou de refus.

rela, e di notizia in altro modo pervenuta in Curia, e si prosegue fino al termine nello scopo di raggiungere con ogni cautela e riservatezza il discoprimento della verità, e di aver cognizione tanto del delitto, che della reità od innocenza dell'accusato.

XII.

La compilazione del processo può commettersi ad un probo ed idoneo Ecclesiastico, assistito dall'Attuario.

XIII.

Ogni Curia è d'uopo che abbia il suo Procuratore fiscale nell'interesse della giustizia e della legge.

XIV.

Per le occorrenti intimazioni o notificazioni, se non può aversi l'opera dei cursori della Curia, si supplisce con farle presentare da persona qualificata, che ne dia discarico; ovvero trasmettendole raccomandate per la Posta nei luoghi ove è in uso tale sistema postale, richiedendosene certificato di presentazione, di ricevimento, o rifiuto.

XV.

La base du fait délictueux peut être établie par l'exposé qui en a été fait dans le procès, confirmé ou par des informations authentiques ou par des aveux extrajudiciaires ou par des dépositions testimoniales, et en ce qui concerne une contravention au précepte, elle résulte de la reproduction du décret et de l'acte d'intimation exécuté suivant les prescriptions des articles VII et VIII.

XVI.

Pour retenir ensuite dans l'espèce la culpabilité de l'accusé, il est nécessaire d'en avoir la preuve légale, qui doit contenir des éléments tels que la vérité soit démontrée, ou au moins qu'une conviction morale soit produite, tout doute raisonnable contraire étant éloigné.

XVII.

Les personnes qu'il convient d'examiner doivent toujours être entendues séparément.

XVIII.

Les témoins à charge ou à décharge, quand des obs-

XV.

La base del fatto delittuoso può essere stabilita dalla esposizione che se n'è avuta in processo convalidata o da informazioni autentiche, o da confessioni stragiudiziali, o da testimoniali deposizioni : ed in quanto al titolo di contravvenzione al precetto, risulta dalla riproduzione del decreto e dell'atto d'intimazione eseguiti ne' modi espressi agli Art. VII ed VIII.

XVI.

A ritenere poi in specie la colpabilità dell'imputato è necessario di averne la prova legale, che deve contenere tali elementi da dimostrare la verità, o almeno da indurre una morale convinzione, rimosso ogni ragionevole dubbio in contrario.

XVII.

Le persone che convenga di esaminare, si sentono sempre separatamente.

XVIII.

I testimoni a prova o a difesa, quando non vi si oppongano legali

tacles légaux ne s'y opposent pas, doivent toujours être entendus sous la foi du serment qui peut être étendu, s'il y a lieu, même à l'obligation du secret.

XIX.

Les témoins se trouvant éloignés, ou dans un autre diocèse, on en demande l'examen en recourant à l'autorité ecclésiastique du lieu, en lui envoyant un aperçu du fait, et l'autorité requise répond à la requête en observant les règles de la présente instruction.

XX.

Lorsque des témoins sont indiqués pour des faits ou des circonstances essentiellement intéressantes pour la cause et qu'ils ne peuvent être examinés, parce qu'on ne juge pas expédient de les requérir, ou parce que, ayant été invités, ils s'y refusent, on en fait mention dans les actes, et on tache de suppléer à leur défaut avec les attestations d'autres témoins qui, *de relato*, ou d'une autre manière, soient informés de ce que l'on recherche.

XXI.

Lorsque l'on a réuni tout ce qui est nécessaire pour

ostacoli, devono essere intesi con giuramento, estendibile, se occorra, anche all'obbligo del segreto.

XIX.

I testimoni trovandosi lontani o in altra Diocesi, se ne domanda l'esame in sussidio all'Autorità ecclesiastica del luogo con invio alla medesima di un prospetto del fatto: e l'Autorità requisita corrisponde alla richiesta osservando le norme della presente Istruzione.

XX.

Qualora vengano indicati testimoni per fatti e circostanze essenzialmente interessanti al merito della Causa, e non possano aversi in esame, perchè non si reputi conveniente d'intimarli, ovvero perchè invitati vi si ricusino, se ne fa menzione in atti, et si procura di supplire alla deficienza di essi con le attestazioni di altri testimoni che *de relato*, o in altro modo, siano informati di quanto si ricerca.

XXI.

Riunito tutto ciò che sia necessario a stabilire il fatto et la responsabilità dell'imputato, viene questo intimato all'esame.

établir le fait et la responsabilité de l'accusé, il est cité à comparaître.

XXII.

Dans la citation, si la prudence ne le défend pas, on lui expose *in extenso* les accusations portées à sa charge, afin qu'il puisse se préparer à y répondre.

XXIII.

Quand à cause de la nature des accusations ou pour autres circonstances, il n'est pas prudent de les exprimer dans l'intimation, on y mentionne seulement qu'il est appelé à comparaître pour se disculper dans une cause qui le concerne comme sujet à inquisition.

XXIV.

S'il refuse de se présenter, on lui renouvelle, l'intimation dans laquelle on lui fixe un délai convenable et péremptoire pour comparaître, et on lui notifie que s'il se rend encore désobéissant, il sera considéré comme contumace ; et il sera effectivement tenu pour tel, étant posé que, sans donner la preuve d'un empêchement légitime, il ne se rend pas encore à cette intimation.

XXII.

Nella intimazione, se la prudenza non lo vieti, gli si espongono per esteso le accuse portate a suo carico, onde possa prepararsi a rispondervi

XXIII.

Quando poi per la qualità delle accuse, o per altre circostanze non sia prudenziale di esprimerle nella intimazione, in questa gli si accenna soltanto che è chiamato all'esame per discolparsi in una Causa che lo riguarda come inquisito.

XXIV.

Rifiutando egli di presentarsi, si rinnova la intimazione, nella quale gli si prefigge un congruo termine perentorio a comparire, e gli si notifica, che rendendosi ancora disubbidiente, si avrà come contumace : e per tale sarà effettivamente tenuto, posto che senza dar prova di legittimo impedimento, trasgredisse pur questa intimazione.

XXV.

Quand il se présente, il est interrogé ; et s'il produit des inductions valables, celles-ci doivent être examinées autant que cela est possible.

XXVI.

On procède ensuite à la discussion du fait délictueux, et des conclusions qu'on en tire pour déclarer l'accusé coupable, et soumis aux pénalités canoniques relatives.

XXVII.

L'accusé, s'étant ainsi pleinement rendu compte de ce qui existe à sa charge dans les actes, peut, après avoir répondu, se prévaloir encore du droit qu'il a de se défendre lui-même.

XXVIII.

Il peut aussi, s'il le demande, obtenir la fixation d'un terme pour présenter sa défense avec un mémoire écrit, spécialement lorsque à cause de la disposition de l'article XXIII, il n'aura pas pu se préparer à répondre pour se disculper.

XXV.

Presentandosi, si sente in esame : e se fa induzioni valutabili, devono queste, per quanto si può, essere esaurite.

XXVI.

Si procede indi alla constestazione del fatto delittuoso, e delle risultanze che se ne sono avute, per credere l'inquisito colpevole, ed incorso nelle relative penalità canoniche.

XXVII.

Avendo in questo modo l'inquisito piena contezza di ciò che esiste in atti a suo carico, oltre al rispondere, può anche valersi del diritto che ha di difendersi da se stesso.

XXVIII.

Può altresì, se lo richiede, ottenere la prefissione di un termine ad esibire la difesa con memoria scritta, specialmente quando pel disposto dell'Art. XXIII, non avesse potuto prepararsi alle risposte in sua discolpa.

XXIX.

Le procès étant terminé, le compilateur du dossier fait le résumé de ses conclusions essentielles.

XXX.

Au jour où la cause est proposée, l'accusé a la faculté de se faire représenter et défendre par un autre prêtre ou par un défenseur laïque, approuvés auparavant par l'Ordinaire.

XXXI.

Lorsque le prévenu se refuse à choisir un défenseur, l'Ordinaire pourvoit à lui en constituer un d'office.

XXXII.

Le défenseur, avec la réserve nécessaire, prend connaissance du procès et du résumé à la Chancellerie, afin qu'il soit en mesure de faire la défense, qui peut être présentée avant la proposition de la cause, en feuilles manuscrites. Il est, lui aussi, soumis à l'obligation du secret, sous la foi du serment, lorsque, au jugement de l'Ordinaire, la nature de la cause l'exige.

XXIX.

Ultimato il processo, il compilatore degli atti, forma il ristretto delle essenziali risultanze del medesimo.

XXX.

Nel giorno che si propone la Causa, l'inquisito è in facoltà di farsi rappresentare e difendere da altro Sacerdote o da laico Patrocinatore, preventivamente approvati dall'Ordinario.

XXXI.

Ove il prevenuto si ricusi di deputare il Difensore, l'Ordinario provvede con destinargliene uno d'officio.

XXXII.

Il Difensore con la dovuta riservatezza prende cognizione del processo e del ristretto in Cancelleria, onde sia in grado di far la difesa, la quale può essere esibita precedentemente alla proposizione della Causa in fogli manoscritti. È pur esso soggetto all'obbligo giurato del segreto, qualora a giudizio dell'Ordinario la natura della Causa lo esiga.

XXXIII.

On transmet ensuite au procureur fiscal le procès et le résumé afin qu'il remplisse les devoirs de sa charge ; et ensuite on passe l'un et l'autre à l'Ordinaire, qui, ayant pris connaissance entière de la cause, détermine le jour où elle doit se discuter et se décider, en en faisant donner notification à l'accusé.

XXXIV.

Au jour fixé, on appelle la cause devant le Vicaire général, en présence du Procureur fiscal, du défenseur et du Chancelier.

XXXV.

Après les conclusions du Procureur fiscal et l'exposé des moyens de défense, on prononce la sentence en en dictant les dispositions au Chancelier, avec la mention expresse, en cas de condamnation, de la peine canonique appliquée à l'accusé.

XXXVI.

La sentence est intimée au prévenu, qui peut en interjeter appel à l'autorité ecclésiastique supérieure.

XXXIII.

Si trasmette quindi al Procuratore fiscale il processo, ed il ristretto perchè adempia alle sue incombenze di officio : e poi si passa l'uno e l'altro all'Ordinario, il quale presa integra cognizione della Causa, destina il giorno, in cui debba discutersi e decidersi, facendone dare partecipazione all'accusato.

XXXIV.

Nel giorno stabilito si propone la Causa innanzi al Vicario generale con l' intervento del Procuratore fiscale, del Difensore, e del Cancelliere.

XXXV.

Dopo il parere fiscale, e le deduzioni difensive si pronunzia la sentenza, dettandosi al Cancelliere la dispositiva, con espressa menzione, in caso di condanna, della sanzione canonica applicata contro l'imputato.

XXXVI.

La sentenza s'intima al prevenuto, il quale può interporne appello all' Autorità ecclesiastica superiore.

XXXVII.

Pour l'appel, on observe les règles établies par la Constitution, *Ad militantes,* de Benoit XIV, du 30 mars 1742, et les autres émanées de cette même Congrégation dans le décret du 18 décembre 1835 (1), et dans la circulaire du 1er août 1851.

XXXVIII.

La comparution pour l'appel doit se faire dans le terme de dix jours, à partir de la notification de la sentence ; ce délai étant passé inutilement, la sentence elle-même est en état d'être exécutée.

XXXIX.

L'appel interjeté dans le délai de dix jours, la curie remet sans retard à l'autorité ecclésiastique, devant laquelle on a appelé, tous les actes originaux de la cause, c'est-à-dire le procès, le résumé, les défenses et la sentence.

(1) Nous donnons le texte de ce décret à la suite de la présente instruction.

XXXVII.

Per l'appello si osservano le norme stabilite dalla Costituzione *Ad militantes* della sa. me. di Benedetto XIV 30 marzo 1742, e le altre emanate da questa s. Congregazione col Decreto 18 decembre 1835 e colla Circolare 1 agosto 1851.

XXXVIII.

La comparsa per l'appello deve farsi nel termine di giorni dieci dalla notifica della sentenza ; scorso inutilmente questo termine, la sentenza stessa è in istato di essere eseguita.

XXXIX.

Interposto l' appello entro i dieci giorni, la Curia senza ritardo rimette all'Autorità ecclesiastica superiore, innanzi cui si è appellato, tutti gli atti originali della Causa, cioè il processo, il ristretto, le difese, e la sentenza.

XL.

L'autorité ecclésiastique supérieure, ayant pris connaissance de l'acte d'appel, fait intimer à l'appelant de constituer, dans le terme de vingt jours, un défenseur qui devra être approuvé par cette même autorité supérieure.

XLI.

Le terme péremptoire énoncé étant passé sans effet, l'appelant est censé avoir renoncé au bénéfice de l'appel, et celui-ci par conséquent est déclaré périmé par l'autorité supérieure.

XLII.

Lorsque l'appel est porté de la sentence d'une curie épiscopale à la Métropolitaine, l'archevèque, dans la connaissance et la décision de la cause, s'en tient à la méthode de procédure tracée dans cette instruction.

XLIII.

S'il arrive qu'un clerc, au mépris du privilège du for soit, pour des délits communs, soumis à une procédure

XL.

L'autorità ecclesiastica superiore presa cognizione dell' atto di appello, fa intimare all' appellante, che nel termine di giorni venti deputi il Difensore, che deve essere approvato dalla medesima superiore Autorità.

XLI.

Trascorso l'enunciato termine perentorio senza effetto, si ritiene che l'appellante abbia rinunziato al benefizio dell'appello, e questo viene in conseguenza dall'Autorità superiore dichiarato perento.

XLII.

Producendosi l'appello dalla sentenza di una Curia vescovile alla Metropolitana, l'Arcivescovo nella cognizione e decisione della Causa si attiene al metodo di procedura tracciato in questa intruzione.

XLIII.

Se avvenga che un Chierico, in onta al privilegio del foro, sia per reati comuni sottoposto a procedura e giudicato dal Potere laico,

et jugé par le pouvoir laïques, l'Ordinaire, en ce cas, fait une information sommaire du fait délictueux et examine si, suivant les saints canons, il peut s'ensuivre l'infamie, ou l'irrégularité ou une autre peine ecclésiastique.

§ 1. Pendant que la cause est pendante, ou si l'accusé est détenu, il est prudent que l'Ordinaire se borne à des mesures provisionnelles.

§ 2. Le jugement étant terminé, et l'accusé mis en liberté, la curie suivant le résultat des informations prises comme il a été dit, procède d'une manière analogue aux dispositions de la présente instruction.

XLIV.

Dans les cas douteux et dans les différentes difficultés pratiques qui peuvent se présenter, les Ordinaires prennent conseil de la même Congrégation des Évêques et Réguliers pour éviter les contestations et les nullités.

Ex audientia SSmi diei 11 *junii* 1880.

SSmus Dnus noster Leo div. prov. PP. XIII, audita

l'Ordinario in tal caso prende sommaria informazione del fatto delittuoso, ed esamina se a senso de' sacri canoni, esso può dar luogo ad infamia, ad irregolarità o ad altra ecclesiastica sanzione.

§ 1. Finchè pende il giudizio o l'imputato sia detenuto, è cosa prudente, che l'Ordinario si limiti a misure provvisionali.

§ 2. Terminato però il giudizio, e reso libero l'accusato, la Curia, giusta i risultati delle informazioni come sopra assunte, procede analogamente a quanto è disposto nella presente istruzione.

XLIV.

Nei casi dubbi, e nelle varie difficoltà pratiche in cui possano incontrarsi, gli Ordinari prendono consiglio da questa s. Congregazione per evitare contese e nullità.

Ex aud. SSmi. diei 11 Iunii 1880.

SSmus Dnus Noster LEO div. prov. PP. XIII, audita relatione praesentis Instructionis ab infrascripto Sacr. Congreg. Episcopor. et

relatione præsentis Instructionis ab infrascripto Sacr. Congreg. Episcopor. et Regularium Secretario, eam in omnibus approbare et confirmare dignatus est.

Romæ die et anno quibus supra.

I. Card. Ferrieri, *Præf.*

J.-B. Agnozzi, *Secretarius.*

Nous reproduisons ici le décret de la Congrégation des Évêques et Réguliers du 18 décembre 1835, dont il est fait mention au n° XXXVII de l'Instruction précédente.

DECRETUM PRO CAUSIS CRIMINALIBUS.

Non ita pridem a s. Congregatione negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium præpositæ nonnullæ regulæ præscriptæ fuerunt pro recta et expedita definitione causarum criminalium, quæ a Curiis Episcoporum, vel Ordinariorum ad eamdem s. Congregationem in gradu appellationis deferuntur. Quas quidem præscriptiones, quoniam impedimenta sublata sunt, quæ aliqua ex parte earum executioni interposita fuerant, visum est Eminentissimis Patribus in Conventu habito XV Calend. Januar. MDCCCXXXV uberius explicare, et cum assensu, et approbatione S. D. N. Gregorii XVI iterum promulgare, ut ab omnibus, ad quos pertinent, accuratissime serventur. Sunt autem quæ sequuntur.

I. Reis a Curiis Episcopalibus criminali judicio damnatis spatium dierum decem conceditur, quo ad s. Congregationem Episcoporum et Regularium appellare possint.

Regularium Secretario, eam in omnibus approbare et confirmare dignatus est.

Romae die et anno quibus supra.

I. Card. Ferrieri Praef.

I. B. *Agnozzi Secretarius.*

II. Decem dies numerari incipient non a die, quo sententia lata est, sed a die, quo reo vel ejus defensori per Cursorem denunciata fuit.

III. Eo tempore elapso quin reus vel ejus defensor appellaverit, latam a se sententiam Episcopus exequetur.

IV. Interposita intra decem dies appellatione, Curia Episcopalis acta autographa totius causæ ad s. Congregationem continuo transmittat, nempe :

1. *Processum* ipsum in Curia confectum.
2. Ejus *restrictum*, seu compendiariam expositionem eorum, quæ ex eodem processu emergunt.
3. Defensiones pro reo exhibitas.
4. Denique sententiam latam.

V. Ipsa Curia reo, ejusque defensori denunciabit, appellationem coram eadem s. Congregatione prosequendam esse.

VI. Si nemo compareat, aut si appellationis acta negligenter vel malitiose protrahantur, congruens tempus a s. Congregatione præfinietur, quo inutiliter elapso, causa deserta censeatur, et sententia Curiæ Episcopalis executioni mandetur.

VII. Reo, aut illi qui ejus defensionem suscepit, tradendus est *restrictus* processus, qui a Judice relatore conficitur.

VIII. Allegationes seu defensiones Eminentissimis Patribus distribuendas typis non committantur, nisi Judex relator imprimendi veniam dederit.

IX. Causa definietur stata die ab Eminentissimis Patribus in pleno Auditorio congregatis.

X. Eidem Congregationis Procurator Generalis Fisci, et Judex relator intererunt.

XI. Judex relator de toto statu causæ ad Eminentissimos

Patres refert, et Procurator Generalis Fisci stabit pro Curia Episcopali, suasque conclusiones explanabit.

XII. Post hæc Eminentissimi Patres judicium proferent, sententiam Curiæ Episcopalis aut confirmando, aut infirmando aut etiam reformando.

XIII. Prolata Sententia una cum omnibus actis causæ ad eamdem Curiam Episcopalem remittitur, ut eam exequatur.

XIV. *Revisio*, seu recognitio rei judicatæ non conceditur, nisi ejus tribuendæ potestas a Sanctitate Sua facta fuerit, et subsint gravissimæ causæ, super quibus cognitio et judicium ad plenam Congregationem pertinet.

XV. Sciant denique Curiæ Episcopales per novissimas leges, quæ ad investiganda, et coërcenda crimina pro Tribunalibus laicis promulgatæ sunt, nihil detractum esse de formis, et regulis Canonicis, quas proinde sequi omnino debent, non modo in conficiendo processu, ad quem spectant hæc verba Edicti die 3 Novembris 1831. — *Nihil innovetur, quantum ad judicia ecclesiastica pertinet* — verum etiam in pœnis decernendis, quemadmodum in appendice ejusdem Edicti ita cautum est — *Tribunalia jurisdictionis mixtæ Clericos et Personas ecclesiasticas iis pœnis mulctabunt, quas secundum Canones et Constitutiones Apostolicas Tribunal Ecclesiasticum iisdem irrogaret.*

J. A. *Card.* Sala, *Præf.*

I. Patriarcha Constantinopolitanus Secr.

En ce qui concerne les États-Unis de l'Amérique du Nord, des dispositions spéciales ont été établies par un décret émané de la Sacrée Congrégation de la Propa-

gande. Voici la partie de ce décret qui concerne la marche à suivre lorsque une peine, comme la destitution, par exemple, doit être infligée à un clerc.

Ad dubia circa modum servandum ab Episcopis Fœderatorum Septentrionalis Americæ Statuum in cognoscendis et definiendis causis criminalibus et disciplinaribus Clericorum :

I. Instructio diei 20 Julii 1878 lata est de casibus, in quibus ecclesiastica pœna seu censura sit infligenda, aut gravi disciplinari coercitioni sit locus. Hinc Concilii Plenarii Baltimorensis II decreta n. 125 quoad naturam Missionum, nn. 77, 108, quoad juridicos effectus remotionis Missionariorum ab officio nullatenus innovata seu infirmata fuerunt.

Episcopi vero curent, ne Sacerdotes sine gravi et rationabili causa de una ad aliam Missionem invitos transferant. Quod si de alicujus Rectoris definitiva remotione a munere in pœnam delicti infligenda agatur, id Episcopi executioni non mandent, nisi audito prius Consilio.

II. Electio Consiliariorum facienda est in Synodo ad instar deputationis, seu canonicæ electionis Judicum Synodalium, qui non a Clero, sed ab Episcopo eliguntur, audito quidem consilio Clericorum in Synodo, *etsi ex causis sibi notis illud amplecti postea Episcopus noluerit*, ut bene observat Benedictus XIV, *De syn.* lib. v, cap. v, num. 5. Hinc absonum est, ut in casu, de quo agit Instructio, horum Consiliariorum electio ad Clerum pertineat.

Extra Synodum electio absolute ad Episcopum pertinet, quem decet, ut votum audiat reliquorum Consiliariorum in casu subrogationis alicujus qui defecerit, prout Episcopus in casu deficientis Judicis Synodalis *debet exquirire Capituli consilium, sed illud sequi non tenetur.*

III. Votum a Consilio datum est semper consultivum et sententia definitiva Episcopo est reservata ; quando enim Canones dicunt aliquid ab Episcopo de Capituli vel Cleri consilio agendum esse, non propterea necessitatem ipsi Episcopo inducunt illud sequi, nisi expresse id cautum sit. Hinc recte

dicitur in Instructione, hos Consiliarios *Episcopo in causis definiendis auxilium præbere,* minime vero ipsos decidere. Sed inquisitionis acta et opinio pandita a Consiliariis est semper inserenda processui.

Ex quibus patet Officium Consiliariorum judiciale quidem esse, cum instructio sit iisdem commissa, ac tamquam adsessores Episcopos adsistant; sed patet etiam judicialis et definitivæ sententiæ prolationem Episcopo esse unice reservatam.

IV. Per Instructionem sublata non est Episcopis extraordinaria facultas procedendi ad suspensionem *ex informata conscientia*, quatenus gravissimas et canonicas causas concurrere in Domino judicaverint, aut gravi et urgente necessitate pro salute animarum etiam non audito Consilio, remedio aliquo providendum esse censuerint.

Liberum cuique Rectori est alium Sacerdotem ab Episcopo approbandum secum habere coram Consilio sive ad simplicem adsistentiam, sive ad suas animadversiones aut defensionem exhibendam.

JOAN. Card. SIMEONI Sacr. Congr. Præf.
J. B. AGNOZZI, *Secret.*

On le voit, malgré la situation créée presque partout au clergé catholique sous l'action du libéralisme et de la Révolution, l'Église tient à conserver, autant qu'elle le peut, l'exercice de son pouvoir judiciaire et coërcitif. Elle considère comme toujours existant le privilège du for ecclésiastique, qui paraît si profondément oublié par nous. Suivant les circonstances, elle modifiera sa législation criminelle, mais elle tiendra à en sauvegarder le principe.

Très souvent nous entendons dire : En France, le rétablissement des tribunaux ecclésiastiques est chose absolument impossible. Si l'on y réfléchit, on voit cependant que les conditions où notre clergé se trouve actuellement ne sont pas pires que celles qui pèsent sur

les diocèses d'Italie. Pour ceux-ci, l'Église tout en élargissant les limites du pouvoir épiscopal, exige que les conditions essentielles des jugements soient maintenues, que les accusés soient examinés, que les causes soient discutées, que les arguments de la défense soient entendus. En subissant l'usurpation du pouvoir civil qui traîne devant ses juges les prêtres accusés de délits communs, elle veut cependant que ces jugements soient contrôlés par le tribunal ecclésiastique, qui aggrave, s'il le faut, le châtiment, en faisant l'application des pénalités canoniques.

En lisant ces dispositions si sages, il nous semble que tous ceux qui aiment l'Église et qui sont jaloux de l'honneur du sacerdoce, doivent espérer de voir bientôt un tel régime mis en vigueur partout. Son application procurerait un double résultat que nous ne pouvons que désirer : il servirait à justifier les innocents et à punir justement ceux qui sont véritablement coupables.

A. P.

LITURGIE.

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE.

RÈGLES GÉNÉRALES.

Premier article.

Observations préliminaires. — De la récitation des prières. — De la position des pieds. — De la tenue et du mouvement des yeux.

I. — *Observations préliminaires.*

Nous avons exposé, t. XXXVIII, p. 174, les raisons pour lesquelles on doit s'appliquer de tout son pouvoir à bien célébrer la sainte Messe. Tel devra être un des résultats de l'ère nouvelle dans laquelle est entrée l'Église de France au point de vue de l'étude des rites sacrés. Puissions-nous ne pas avoir à constater ici les nombreuses défectuosités que nous avons signalées plusieurs fois, et en particulier t. XL, p. 472 et ss. !

Avant d'entrer dans le détail des cérémonies de la sainte Messe, les auteurs donnent des principes généraux sur la position, soit du corps entier, soit sur celle du visage, des mains et des pieds, et aussi sur les mouvements que le Prêtre fait à l'autel, soit en accomplissant les diverses cérémonies, soit en marchant. C'est surtout dans cette sainte action qu'il importe de se rappeler ce que le Concile de Trente demande de tous les clercs (Sess. XXII, c. I, *de ref.*): « Nihil est quod « alios magis ad pietatem et Dei cultum assidue instruat, « quam eorum vita et exemplum, qui se divino ministerio « dedicarunt : cum enim a rebus sæculi in altiorem sublati « locum conspiciantur, in eos, tanquam in speculum, reliqui

« oculos conjiciunt, ex iisque sumunt quod imitentur. Qua-
« propter sic decet omnino clericos, in sortem Domini voca-
« tos, vitam moresque suos omnes componere, ut habitu,
« gestu, incessu, sermone, aliisque omnibus rebus nil nisi
« grave, moderatum ac religione plenum præ se ferant. »
Remarquons ici que la composition de l'extérieur ne peut être que l'expression de l'ordre d'idées qui règne à l'intérieur, et les Pères du Concile le rappellent aux clercs en ajoutant : « Levia etiam delicta, quæ in ipsis maxima essent, effugiant,
« ut eorum actiones cunctis afferant venerationem. » La vie de Jésus-Christ, qui doit être celle de tout chrétien, à plus forte raison celle de tous ses ministres, entre les mains desquels il continue, jusqu'à la fin des siècles, le Sacrifice qu'il offrit lui-même sur la croix, se manifeste, non pas seulement dans nos âmes, mais encore dans nos corps, qui partout doivent porter la mortification de Jésus-Christ pour lequel ils sont livrés à la mort. Telle est la doctrine que le grand Apôtre nous rappelle dans son épître aux Corinthiens (II Cor. IV, 10 et 11) : « Semper mortificationem Jesu in corpore nostro cir-
« cumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporibus
« nostris. Semper enim nos qui vivimus, in mortem tradi-
« mur propter Jesum, ut et vita Jesu manifestetur in carne
« nostra mortali. »

Tout l'extérieur du Prêtre doit donc être plein d'une modeste dignité que la piété seule peut lui donner. Il tient le corps droit sans raideur et doit être attentif à observer les règles données par les rubriques et les auteurs sur la position des mains et des pieds, la manière de bien accomplir les diverses actions qui lui sont prescrites, et de réciter les prières du saint Sacrifice.

Avant d'entrer dans le détail de toutes ces règles, il est bon de rendre le Prêtre attentif à un point qui touche à tout l'ensemble des cérémonies de la sainte Messe. Ce point est celui-ci. Chaque cérémonie doit s'accomplir en son temps, et jamais aucune, avant d'être terminée, ne doit être interrompue pour faire place à la suivante. Certains ecclésiastiques contractent malheureusement des habitudes qui nuisent beaucoup au

prestige de nos saintes fonctions. En parcourant, sous ce point de vue, les diverses cérémonies de la sainte Messe, nous nous reconnaîtrons peut-être dans plusieurs des défauts qui vont être signalés.

Ces défauts sont les suivants. Parfois, après avoir fait la révérence au bas des degrés, on lève le pied droit pour monter à l'autel avant d'avoir complété cet e révérence, soit l'inclination, soit la génuflexion. Après avoir ouvert le Missel, quand on est de retour au milieu, on commence à descendre avant d'avoir relevé la tête après l'inclination à la croix, d'où il résulte que cette inclination n'est ni assez marquée ni assez distincte. On commence le signe de la croix avant d'être entièrement relevé. Après l'introït, on commence *Kyrie eleison* avant d'être arrivé au milieu de l'autel. Quand il faut baiser l'autel et se tourner vers le peuple, on ne se relève pas entièrement avant de se tourner. Lorsqu'on a fait l'inclination à la croix en disant *Oremus,* on se retourne trop précipitamment vers le Missel pour regarder l'oraison. S'il y a plusieurs oraisons, on tourne les feuillets en concluant la précédente. En disant *Oremus* avant l'offertoire, on tourne déjà les yeux vers le Missel. On fait de même, pendant le canon, en se relevant après avoir fait la génuflexion, et c'est ainsi que certains Prêtres prennent l'habitude de se tourner toujours vers leur gauche lorsqu'ils font une génuflexion. D'autres fois, on ne sait pas suffisamment accorder ensemble les mouvements qui doivent se faire successivement ou simultanément : ainsi, par exemple, lorsqu'il faut étendre les mains, les rejoindre et incliner la tête, on fera l'inclination en écartant les mains; s'il faut élever les yeux et les mains, l'élévation des yeux ne précédera pas celle des mains. S'il faut faire une inclination en faisant le signe de la croix, on inclinera la tête en portant la main au front au lieu de le faire en portant la main à la poitrine. Pour éviter ces défauts, il est nécessaire de prévoir ce que l'on doit dire. Il est certaines prières que l'on ne récitera pas en faisant convenablement les cérémonies prescrites sans avoir prévu d'avance ce qu'il faut dire et faire. Ainsi, en récitant l'introït *In nomine Jesu omne genu flectatur*, celui de

Notre-Dame des Sept Douleurs *Stabant juxta crucem*, celui de la Messe votive de la Passion *Humiliavit*, il y a lieu de faire l'inclination à la croix en faisant le signe de la croix : il faut alors prononcer le saint nom de Jésus au moment où la main touche la poitrine, afin qu'il y ait accord entre le mouvement de la tête et celui de la main. Dans l'introït *Stabant*, on prononce le saint nom de Jésus très peu de temps avant de dire *Gloria Patri*, de sorte qu'il serait désirable qu'on ne se retournât pas complètement vers le livre entre les deux inclinations. On retrouve ailleurs des cas semblables, comme dans l'épître de S. Athanase, au 2 mai. Il faudrait prévoir aussi la manière de bien faire la génuflexion dans l'épître *Hoc enim sentite in vobis :* cette génuflexion étant précédée et suivie d'une inclination à la croix, il devient nécessaire de ralentir un peu les paroles. Ces indications montrent une fois de plus la nécessité de s'exercer avec un grand soin aux cérémonies de la sainte Messe avant l'ordination, et l'importance de parcourir le Missel avant d'aller à l'autel : elles doivent suffire pour nous rendre attentifs à tous les détails des cérémonies de la sainte Messe que nous allons parcourir l'un après l'autre.

Mais il est nécessaire d'exposer au préalable quelques règles générales. Elles concernent d'abord la manière de réciter les prières, la position des pieds, d'où dépend la tenue du corps en général, la tenue et le mouvement des yeux. Ces premières règles sont l'objet du présent article.

II. — *De la récitation des prières.*

Dans la récitation des prières, le Prêtre se conforme aux règles suivantes :

Première règle. Dans la récitation des prières de la Messe, on distingue trois inflexions de la voix : la voix haute, la voix moyenne et la voix basse.

Ces trois inflexions de voix sont suffisamment exprimées par les termes de la rubrique : la voix haute par les mots *intelligibili* ou *clara voce ;* la voix moyenne par les expressions *voce aliquantulum elata, voce mediocri, vocem aliquantulum elevat, voce aliquantulum elevata ;* enfin la voix basse par le

mot *secreto*. Nous citons ces rubriques pour appuyer les règles suivantes.

Deuxième règle. Le Prêtre dit à voix haute : 1° les paroles du signe de la croix, l'antienne *Introibo*, le psaume *Judica me Deus* et tout ce qui suit jusqu'à *Aufer a nobis ;* 2° l'introït et tout ce qui suit jusqu'à *Munda cor meum ;* 3° l'évangile, le *Credo* et l'offertoire ; 4° la préface ; 5° le *Pater* avec les paroles qui précèdent cette prière ; 6° *Per omnia, Pax Domini* et les trois *Agnus Dei ;* 7° la communion et ce qui suit jusqu'à *Placeat ;* 9° la bénédiction et le dernier évangile.

Toute cette règle est renfermée en entier dans cette rubrique (part. I, tit. xvi, n. 1.) « In Missa privata clara voce « dicuntur antiphona et psalmus ad introitum, confessio et « ea quæ sequuntur, excepta oratione *Aufer a nobis* et *Ora-* « *mus te*. Item introitus, *Kyrie eleison, Gloria in excelsis, Do-* « *minus vobiscum, Oremus, Flectamus genua, Levate,* oratio « vel orationes, prophetiæ, epistola, graduale, versus, trac- « tus, sequentia, evangelium, *Credo*, offertorium.... præfa- « tio.... Item *Per omnia sæcula sæculorum* cum *Pater noster,* « *Per omnia sæcula sæculorum, Pax Domini, Agnus Dei....,* « communio, oratio vel orationes post communionem, *Humi-* « *liate capita vestra Deo, Ite Missa est*, vel *Benedicamus Do-* « *mino*, vel *Requiescant in pace*, benedictio, et evangelium. »

La même règle est énoncée ailleurs, sauf ce qui concerne le *Credo* et ce qui suit jusqu'à l'offertoire inclusivement, la communion, le dernier *Dominus vobiscum* et ce qui suit jusqu'à la bénédiction, et le dernier évangile (part. II, tit. iii, n. 4, 6, 7 et 10 ; tit. iv, n. 2 et 3 ; tit. v, n. 1 ; tit. vi, n. 1 et 2 ; tit. vii, n. 8 ; tit. xi, n. 1 et 2, et tit. xii, n. 1) : « Dicit intel- « ligibili voce *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti,* « *Amen;* pronuntiat clara voce antiphonam *Introibo ad altare* « *Dei ;* prosequitur cum ministro vel ministris alternatim « psalmum *Judica me Deus*, usque ad finem cum *Gloria Patri.* « Quo finito repetit antiphonam *Introibo* cum ministris ut « supra ; repetita antiphona... dicit ℣. *Adjutorium nostrum...* « *Confiteor...* et prosequitur eodem modo... *Misereatur...* « prosequitur *Deus tu conversus*, et quæ sequuntur in ordine

« Missæ, clara voce usque ad orationem *Aufer a nobis*; in-
« cipit intelligibili voce introitum Missæ; dicit eadem voce
« *Kyrie eleison;* voce prædicta incipit, si dicendum sit, *Gloria*
« *in excelsis;* dicit voce prædicta *Dominus vobiscum;* legit
« epistolam intelligibili voce... prosequitur graduale, *Alle-*
« *luia*, tractum ac sequentiam, si dicenda sunt; dicit intelli-
« gibili voce *Dominus vobiscum;* dicit intelligibili voce præ-
« fationem; dicit orationes post communionem... ut supra
« dictæ sunt collectæ; dicit intelligibili voce *Benedicat vos*
« *omnipotens Deus.* »

Troisième règle. Le Prêtre dit à voix médiocre : 1° les deux mots *Orate fratres;* 2° le *Sanctus* tout entier; 3° les trois mots *Nobis quoque peccatoribus;* 4° *Domine non sum dignus.*

Cette règle résulte d'abord de la première rubrique citée à l'appui de la règle précédente, où ces paroles sont mises au nombre de celles que le Prêtre doit réciter à voix haute : *Clara voce* (part. I, tit. XVI, n. 1) : « Clara voce dicuntur...
« *Orate fratres*, solum hæc duo verba... *Nobis quoque pecca-*
« *toribus*, solum hæc tria verba; *Domine non sum dignus*,
« hæc quatuor verba tantum. » Mais cette rubrique est
« expliquée par ces autres (part. II, tit. V, n. 7 et 8; tit. IX,
« n. 3 et tit. XII, n. 4) : « Dicit voce aliquantulum elata *Orate*
« *fratres;* cum dicit *Sanctus*... voce mediocri prosequitur;
« cum dicit *Nobis quoque peccatoribus*, vocem aliquantulum
« elevat; tribus vicibus dicens voce aliquantulum elevata
« *Domine non sum dignus.* »

Quatrième règle. Les prières que le Prêtre dit à voix basse sont : 1° *Aufer a nobis* et *Oramus te Domine;* 2° *Munda cor meum, Jube Domine benedicere* et *Per evangelica dicta;* 3° *Suscipe sancte Pater* et ce qui suit jusqu'à la préface, sauf les deux mots *Orate fratres;* 4° *Te igitur* et ce qui suit jusqu'à *Per omnia sæcula sæculorum* avant le *Pater*, à l'exception des mots *Nobis quoque peccatoribus;* 5° le mot *Amen* après le *Pater*, et ce qui suit jusqu'à l'antienne de la communion, excepté *Per omnia sæcula sæculorum, Pax Domini sit semper vobiscum*, les trois *Agnus Dei* et ces quatre mots, *Domine non sum dignus;* 6° la prière *Placeat tibi sancta Trinitas.*

Cette règle est appuyée d'abord sur la fin de la première rubrique citée à l'appui de la deuxième règle. Après l'énumération des prières qui se disent à voix haute ou à voix moyenne, nous lisons (part. I, tit. XVI, n. 1) : « Alia omnia « dicuntur secreto. »

Elle est encore énoncée dans d'autres rubriques, sauf ce qui concerne *Per evangelica dicta*, *Suscipe sancte Pater*, *Deus qui humanæ substantiæ*, *Offerimus*, *Lavabo*, *Corpus Domini*, *Calicem salutaris accipiam*, *Sanguis Domini*, *Corpus tuum* (part. II, tit. VIII, n. 1 ; tit. X, n. 1, 3 et 5, et tit. XII, n. 1) : « Incipit canonem secreto ; dicit secreto *Libera nos;* dicit « secreto *Domine Jesu Christe ;* dicit secreto *Quod ore sump-* « *simus ;* dicit secreto *Placeat tibi sancta Trinitas.* »

Nota. Le Prêtre doit éviter ici de prendre l'habitude de commencer à voix haute les prières qui se disent à voix basse, et de faire entendre comme un soupir au commencement de chaque prière.

Cinquième règle. 1° Le Prêtre doit apporter un grand soin à prononcer d'une manière digne et convenable les paroles qui doivent être dites à voix haute ; 2° il ne doit pas aller trop vite, afin de pouvoir être attentif à ce qu'il lit ; il ne doit pas non plus y mettre une trop grande lenteur, pour ne pas s'exposer à fatiguer les assistants ; 3° il ne doit pas prendre un ton de voix trop élevé ou trop intense, qui pourrait troubler les autres Prêtres qui diraient la sainte Messe en même temps ; il doit parler cependant assez haut pour être entendu des assistants : son ton doit être médiocre et grave, propre à exciter des sentiments de piété.

Cette règle est renfermée dans la rubrique du Missel (part. I, tit. XVI, n. 2) : « Sacerdos autem maxime curare debet, ut « ea quæ clara voce dicenda sunt, distincte et apposite pro- « ferat, non admodum festinanter, ut advertere possit quæ « legit ; nec nimis morose, ne audientes tædio afficiat, neque « etiam voce nimis elata, ne perturbet alios, qui fortasse in « eadem ecclesia tunc temporis celebrant ; neque tam sub- « missa, ut a circumstantibus audiri non possit, sed mediocri « et gravi, quæ et devotionem moveat, et audientibus ita sit « accommodata, ut quæ leguntur intelligant. »

Nota. Ici s'appliquent ces paroles de Gavantus (*Ibid.* part. III, tit. xi, n. 13) : « Unde, quod alii dicunt, quatuor cum lit-« teris celebrandam esse Missam, A, B, C, D : his addo ego « litteram quintam E, in honorem quinque vulnerum Christi; « hoc est alte, breviter, clare, devote, exacte, seu exquisite : « alte, ut audiatur; breviter, non ultra mediam horam ; cla-« re, ut omnia verba integre proferantur ; devote, ut atten-« datur ad ea quæ dicuntur; exacte, ut fiant omnia quæ præ-« scribuntur a rubricis. »

Il est bon de donner un mot d'explication sur chacune de ces recommandations.

1° *Alte.* C'est le mot *distincte* de la rubrique. Le ton des prières doit être naturel ; et l'éducation doit corriger ce qui, dans le ton, ressentirait l'indolence ou la brusquerie. Le ton, sans être parfaitement uniforme, ne doit pas être déclamatoire : on n'approuve pas généralement les Prêtres qui déclament les prières de la sainte Messe. Quant à son intensité, il doit être plus ou moins intense suivant le nombre des assistants et la distance où ils se trouvent. Si l'on dit plusieurs Messes en même temps, on doit réciter les prières sur un ton moins élevé, afin de ne pas se déranger mutuellement, comme l'exprime la rubrique ; mais tout en observant cette différence entre les prières qui doivent se dire à voix haute et celles que l'on doit dire à voix médiocre, comme il est dit plus haut.

2° *Breviter.* La rubrique recommande aux Prêtres d'éviter à la fois la précipitation et la lenteur en prononçant les paroles. La précipitation est un manque de respect envers l'auguste Sacrifice de nos autels ; mais aussi une trop grande lenteur rend le Prêtre à charge aux assistants, et alors il semble aussi ne mettre pas assez de cœur dans cette sainte action. « Cavere debet etiam Sacerdos, dit Merati (part. II, tit. « III, n. 15), ne nimium præceps sit atque festinus, ita nec « æquo tardior aut prolixior sit ; magisque rationem habere « debet publicæ ædificationis quam sui affectus. » Quoi qu'il en soit, un peu d'excès dans la lenteur est moins blâmable que l'excès contraire. « Sententia communis et vera docet, dit

« Quarti (part. I, tit. XVI, dub. VI), præferendam esse matu-
« ritatem et gravitatem cui magis favet prolixitas, quam cele-
« ritas ; quod intelligitur quando non potest cognosci præcise
« medium, omnino eligendum inter nimiam prolixitatem et
« damnabilem celeritatem. » Il en donne ensuite plusieurs raisons : « Quælibet functio eo maturius et accuratius pera-
« genda est, et consequenter majori pausa et gravitate, quo
« sacratior et sublimior est : sed Sacrificium Missæ tale est,
« ut nullum... aliud opus adeo sanctum ac divinum a Christi
« fidelibus tractari possit quam hoc ipsum tremendum Mys-
« terium... Confirmatur, quia celeritas in legendo est contra
« majestatem tam sacræ actionis et contra exteriorem devo-
« tionem quam in ea exposcit Tridentinum... Et Sacerdotes
« affectantes celeritatem potius imitantur notarios stipulantes
« humanos contractus, quam Dei præcones, et nuntios novi
« et æterni Testamenti, Ecclesiæ legatos et ipsius Christi per-
« sonam sustinentes. » En somme, on pense généralement qu'une Messe ordinaire doit durer une demi-heure en y comprenant le temps de se revêtir des ornements et de les quitter.

3° *Clare*. On entend par là, comme l'exprime Gavantus, que toutes les paroles doivent être bien prononcées. Nous avons suffisamment recommandé, t. XXXII, p. 351, de se mettre en garde contre le défaut appelé *bredouillement*. Malheureusement encore, dans un grand nombre de nos provinces, on néglige l'étude de l'accentuation latine, sans laquelle on ne saura jamais ni chanter ni lire d'une manière convenable.

4° *Devote*. Les prières de la sainte Messe doivent être prononcées avec dévotion, c'est-à-dire attentivement, distinctement et posément. Si nous donnons ces règles aux simples fidèles pour la récitation de leurs prières journalières, si nous insistons sur ce point et si nous prenons beaucoup de peine pour les faire observer aux enfants que nous disposons à la première communion, notre premier devoir assurément est de donner à tous l'exemple d'une prière bien faite. Aussi toutes les prières qui sont faites publiquement dans l'église doivent-elles être prononcées d'une manière grave et distincte, et par

laquelle on reconnaisse que celui qui les récite est pénétré des sentiments qu'elles expriment. On pourrait signaler sur ce point de grandes et nombreuses défectuosités auxquelles on ne saurait être trop attentif dans les grands et les petits séminaires. Les Prêtres qui sont choisis pour diriger ces établissements nous permettront de leur soumettre ici une pensée. Pour quel motif n'introduiraient-ils pas dans leurs séminaires une pratique qui, aujourd'hui, est celle du plus petit nombre? La facilité des communications, le nombre croissant des *Revues* nous fournit de nouveaux moyens pour profiter des lumières des autres. Dans le plus grand nombre des séminaires, les prières du matin et du soir sont récitées à haute voix par le supérieur lui-même ou par un des directeurs, et souvent un jeune Prêtre entre dans le ministère paroissial sans avoir jamais récité une prière en public. N'est-ce pas une lacune dans l'éducation des ecclésiastiques? Et ne serait-il pas à propos d'introduire, dans les séminaires, l'usage de faire réciter ces prières par les aspirants? Les défauts qu'ils pourraient avoir seraient corrigés et ne paraîtraient pas en présence de l'assemblée des fidèles.

6° *Exacte.* C'est-à-dire, dit Gavantus, de manière à ne rien omettre. « Dicenda sunt, dit encore Merati (*Ibid.*) omnia « fideliter, ut in Missali, nihil addendo, nihil demendo, nihil « immutando.» Pour tout dire avec exactitude, le Prêtre doit connaître à fond les rubriques de la sainte Messe et préparer avec soin le Missel. Ces précautions sont surtout nécessaires à certains jours. Ainsi, par exemple, si le dimanche de la septuagésime arrive avant le 2 février, il faut remplacer les oraisons marquées dans le Missel par celles qui sont indiquées au deuxième dimanche après l'Épiphanie, et la secrète *Muneribus nostris* doit être remplacée par la secrète *Tua nos* qu'il faut prendre dans une autre partie du Missel. On voit fréquemment les saints Prêtres avoir chez eux un petit Missel et préparer déjà la sainte Messe avant d'aller à l'église, ou même dès la veille, et ils y trouvent un moyen de se maintenir dans les sentiments de ferveur qui doivent nous animer et de retirer de plus grands fruits du saint Sacrifice.

III. — *De la position des pieds.*

La position des pieds, comme on l'a dit plus haut, influe beaucoup sur celle de tout le corps. On évitera d'abord d'écarter les pieds, pour donner à tout le corps l'expression d'une modeste dignité. En second lieu, il faut toujours poser les pieds de manière que l'un d'eux ne soit pas plus avancé que l'autre, afin que le corps se maintienne toujours très droit. La même raison doit faire éviter de tourner un pied en dehors ou de ne pas s'appuyer également sur les deux pieds.

IV. — *De la tenue et du mouvement des yeux.*

On a exposé, t. XXXIX, p. 560, les motifs pour lesquels la rubrique prescrit au Prêtre de se rendre à l'autel les yeux baissés. Cette règle doit être observée pendant toute la durée du saint Sacrifice, en ce sens que le Prêtre ne doit porter les yeux que là où il est prescrit de le faire. Nous lisons encore dans la rubrique du Missel que le Prêtre baisse les yeux lorsqu'il se tourne vers le peuple (tit. V, n. 1) : « Demissis ad ter« ram oculis vertit se... versus populum. » On lit encore (tit. VII, n. 6) : « Demissis oculis ad terram... se vertit ad popu« lum. »

Lorsqu'il est prescrit au Prêtre d'élever les yeux, il doit regarder la croix, suivant cette décision. *Question.* « Denegatur « ab aliquibus ecclesiasticis obligatio crucem aspiciendi dum « a rubrica Sacerdoti celebranti injungitur in Missa oculo« rum elevatio ; quid dicendum de hujusmodi opinione ? *Réponse.* « Juxta rubricas in elevatione oculorum crucem esse « aspiciendam. » (Décret du 22 juillet 1848, n° 5121, q. 3). Cette réponse nous donne une règle fixe à cet égard ; mais les rubriques ne la renfermaient pas d'une manière claire : la S. C. déclare qu'on doit entendre ainsi non seulement les paroles *elevatis ad Deum oculis*, mais encore les deux rubriques où il est dit *ad cœlum*, à savoir avant la consécration du pain et avant la bénédiction. Tel a toujours été, d'ailleurs, l'enseignement des meilleurs auteurs. « Quando Celebrans sursum « elevat oculos, dit Bauldry (*Ibid.* c. VI, n. 1), non est ne-

« cesse ut elevet caput, nec ut quasi cœlum respiciat, sed « tantum faciem Christi in cruce pendentis super altare po- « siti. » L'auteur énumère alors les moments auxquels le Prêtre doit élever les yeux sans tenir compte de la différence du texte de la rubrique. Merati, en commentant chacune des rubriques où il est prescrit d'élever les yeux, soit *ad Deum*, soit *ad cœlum*, rappelle que ces paroles doivent s'entendre ainsi. Toutefois, d'après Mgr Martinucci, si la croix était trop élevée pour que le Prêtre pût facilement l'apercevoir, il ne serait pas tenu de la regarder, et si elle se trouvait devant lui, il ne serait pas dispensé d'élever les yeux : « Si crux altaris, dit le célèbre « liturgiste (t. I, p. 316, note *a*), nimis in alto vel nimis in « imo posita esset, ita ut oculi attolli nequirent, Sacerdos in- « tuebitur versus cœlum cum positione convenienti, juxta « expressionem rubricæ : *Intentis ad Deum oculis.* »

Nota. Il est dit t. XI, p. 556, que si le saint Sacrement est exposé pendant la sainte Messe, la croix peut être supprimée. Il résulte de là que le Prêtre élève les yeux vers le saint Sacrement.

P. R.

Dans les églises qui ne sont pas tenues à l'Office, peut-on remplacer les Vêpres du jour par celles du dimanche, ou par les Vêpres de la sainte Vierge, pour que le peuple puisse les suivre plus facilement?

Cette question est traitée par l'*Ami du clergé* ; et la solution qu'il donne est contraire à celle que nous avons donnée t. XXXII, p. 273 et ailleurs « Assurément, lisons-nous dans le « n° du 27 janvier, les simples fidèles ne sont pas tenus au « Vêpres occurrentes. Si la coutume de chanter les Vêpres « du dimanche ou celles de la sainte Vierge est établie, on « fait peut-être bien de la suivre. Mais nous ne serions pas « d'avis qu'on l'introduisît. La variété des offices, les changements de couleur, de rites, de chant, empêchent l'ennui « qui pourrait naître de la monotonie ; les souvenirs des « Saints dont on fait l'Office, les grâces particulières aux « rites de l'Eglise fidèlement observés, contribuent beaucoup « à l'édification des fidèles. Dès lors qu'on abandonne la « règle en changeant d'Office, il n'y a pas de raison pour « qu'on ne se laisse pas entraîner à d'autres irrégularités : « on manque de loi et de guide. Pour toutes ces raisons, « nous préférerions qu'on s'en tint à la règle, même pour cet « Office qui n'est pas d'obligation stricte. »

Observons d'abord que, dans les réflexions très sages qui suivent la réponse, la décision se trouve bien compromise. On nous dit qu'en changeant d'Office *on abandonne la règle*, les conséquences sont l'entraînement à d'autres *irrégularités*. Il faut donc en conclure l'obligation de s'en tenir à l'Office du jour toutes les fois qu'on le célèbre. Si l'on accorde que cette manière de faire est contraire aux rubriques, on ne peut l'accepter ni la tolérer sans accepter en même temps une coutume contraire aux rubriques. Ces coutumes, on le sait, ne sont autre chose que des abus.

En second lieu, peut-on conclure de ce que l'Office n'est pas d'obligation, que cet Office peut être remplacé par un autre? que l'autel et le tabernacle seront décorés en vert ou

en violet pendant qu'on célèbre une fête qui demande la couleur blanche ou la couleur rouge ? que les fonctions solennelles de l'Eglise se feront sans tenir compte de la fête qu'elle célèbre ? Cette conclusion semble un peu téméraire, et n'est guère en harmonie avec la vie liturgique que l'Eglise a voulu donner à ses enfants. Et, comme nous l'avons répété plusieurs fois, il est heureux que chez nous, au milieu de nos perturbations liturgiques, l'usage de célébrer les Offices se conserve. Cette pratique serait détruite ou au moins en voie de se détruire si l'Office pouvait être changé.

On ne voit donc aucune preuve qui appuie ce sentiment. S'il en existait, il serait inutile de tant se préoccuper des questions qui s'y rattachent, comme, par exemple, celle de savoir dans quelles églises on doit faire la solennité de certaines fêtes remise au dimanche et la manière dont on doit célébrer les Vêpres en ces jours.

Si la question posée à l'*Ami du clergé* nous était adressée, nous répondrions comme nous l'avons fait déjà, que les églises qui ne sont obligées à faire l'Office ni en vertu du droit canon, ni, comme la plupart de nos églises de France, en vertu d'une loi diocésaine, peuvent faire l'Office ou ne pas le faire ; mais que l'Office doit toujours être fait d'après les règles de la liturgie, attendu que ces règles déterminent comment cet Office doit être fait. C'est ainsi que les règles liturgiques déterminent comment la Messe doit être célébrée, même les jours ou le Prêtre peut s'en abstenir. Il n'est pas nécessaire qu'une fonction soit obligatoire pour qu'on puisse, en l'accomplissant, s'affranchir des règles prescrites dans l'exercice de cette fonction.

Encore un document relatif à la prohibition de célébrer la messe de REQUIEM *en présence du corps le jour de la fête de saint Joseph.*

Un ecclésiastique résidant à Rome nous adresse la lettre suivante :

« A la réception du dernier numéro de la *Revue*, je suis

allé prendre des informations à la S. C. des Rites sur la question que vous avez traitée (1), afin de fermer la bouche à l'*Ami du Clergé*. Je suis allé ce matin à la S. C. et j'ai eu un petit entretien avec le substitut Mgr Ponzi. Il a paru très surpris d'apprendre qu'on pouvait soulever des doutes sur la défense de chanter une messe de *requiem* même *corpore præsente*, en la fête de S. Joseph et que certains liturgistes partageaient un autre sentiment que celui que vous soutenez. Les raisons sur lesquelles il a insisté sont celles que vous alléguez vous-même. La fête de S. Joseph étant celle d'un patron a tous les privilèges des solennités de ce genre. Il importe peu qu'elle soit d'obligation ou non quant au for extérieur. Il s'agit d'une règle liturgique qui reste invariable, dans le cas de la non fériation comme de la fériation. Du reste n'est-ce pas ce qui a lieu pour les autres fêtes dont l'Eglise a consenti à supprimer l'obligation ou à transférer la solennité au dimanche suivant? Quant au décret du 7 février 1874, il est certainement général, d'abord parce qu'il s'agit de l'interprétation d'une rubrique générale ensuite parce que les raisons de la réponse sont les mêmes pour le monde catholique tout entier. Et supposé même qu'on donnât un éclat particulier à la fête de S. Joseph dans le diocèse de Vérone, ce n'est pas ce qui pourrait motiver une réponse de ce genre, ou bien alors la réponse serait conçue en termes particuliers. D'ailleurs le liturgiste de l'*Ami du Clergé* pourrait se procurer le *votum* du consulteur des Rites, s'il y tenait. »

P. R.

(1) V. le n° de février 1881, p. 176.

BIBLIOGRAPHIE.

—

Institutiones Metaphysicæ Specialis auctore P. Ludovico de San, S. J. Tomus primus. Cosmologia. Pars Prima. Lovanii. Fonteyn. V. in-8° de p. 606.

Nous appelons toute l'attention des amis de la philosophie chrétienne sur ce remarquable ouvrage du R. P. De San. Jamais nous n'avons rencontré un exposé plus lucide, et une démonstration plus rigoureuse des doctrines cosmologiques de S. Thomas. Tout en marchant fidèlement sur les traces des grands maîtres de la science, l'auteur a imprimé à son livre un cachet d'originalité et d'indépendance, qui le distingue favorablement des manuels ordinaires. Ce n'est pas une reproduction aride de textes, de définitions et d'arguments, mais une étude approfondie des doctrines de S. Thomas, mises en rapport avec les progrès des sciences; c'est l'œuvre propre d'un penseur qui expose et démontre les doctrines scolastiques, qu'il s'est appropriées par de longues années d'étude, de méditation et d'enseignement.

Un article bibliographique ordinaire ne peut donner une idée convenable de la haute valeur de l'ouvrage ; voilà pourquoi nous préférons résumer un des traités qui le composent, en engageant le lecteur à voir les développements nécessaires dans le livre même.

Nous choisissons le chapitre intitulé : *De Constitutione corporum*, à cause de son importance capitale. En effet la théorie de la matière première et de la forme substantielle, quoique fondamentale dans la philosophie de S. Thomas, doit lutter contre les plus grandes préventions et les préjugés les plus tenaces surtout de la part des sciences naturelles; et d'autre part la réforme des sciences tant désirée par le Souverain Pontife ne se réalisera que si les sciences naturelles, renonçant à leur antipathie contre la métaphysique reviennent aux principes philosophiques de S. Thomas. Entrons en matière.

§ I.

S'il est démontré que les corps naturels ne sont pas des manifestations diverses d'une seule substance, comme le soutient le panthéisme, il faut examiner maintenant si chaque corps en particulier, constitue un être substantiellement un, ou s'il n'est qu'un agrégat de quelques substances élémentaires, combinées de façon à ne pas perdre leur nature spécifique.

En d'autres termes la philosophie examine s'il y a, oui ou non, dans les substances corporelles des transmutations substantielles proprement dites, ce qui revient à déterminer les premiers principes constitutifs des corps.

Il existe trois réponses à cette question données par l'atomisme, le dynamisme et le système péripatéticien.

Avant d'exposer et d'examiner ces systèmes, il faut préalablement jeter la base de toute la controverse, il faut mettre en lumière les faits de l'expérience dont l'analyse nous découvre la substance des êtres et les principes qui la constituent. Car ce n'est que par le raisonnement appuyé sur les faits empiriques, que la raison arrive à connaître la nature des choses.

Les faits sont chimiques, physico-chimiques et téléologiques.

Après avoir défini le corps, que la chimie appelle simple et composé, l'auteur explique les lois qui régissent la transformation des corps simples en corps composés savoir : la loi des proportions définies, la loi des proportions multiples, la loi des équivalents et de l'affinité.

L'étude de ces lois a donné naissance à l'hypothèse de l'*Atomisme chimique*. Cette théorie explique admirablement les phénomènes au point de vue chimique. Mais si elle prétend résoudre le problème de l'essence du corps, et établir que les atomes des corps simples conservent *leur nature spécifique* dans le composé, elle dépasse les limites de sa compétence et empiète arbitrairement sur le domaine de la philosophie.

La théorie chimico-physique considère le corps inanimé comme un agrégat de molécules formé par la force de cohésion, dont l'intensité dépend de la masse des molécules et de leurs distances respectives. Chaque molécule est douée d'une force attractive et répulsive, dont l'équilibre produit le corps. A côté de la matière pondérable qui compose les atomes et les molécules chimiques, et qui sert à expliquer les phénomènes de la gravitation, du son et de la chaleur, la physique admet encore une matière impondérable comme sujet des phénomènes de la lumière, de la chaleur radiante, de l'électricité et du magnétisme. On ignore encore si les phénomènes de l'électricité et du magnétisme doivent être attribués à l'éther.

Chaque molécule pondérable est entourée d'une atmosphère de matière impondérable et, suivant quelques savants, les forces attractives résident dans les molécules de la matière pondérable, tandis que les forces répulsives ont leur siège dans l'atmosphère éthérée.

Une troisième série de phénomènes nous présente des faits extrêmement remarquables, que le philosophe ne peut négliger.

L'apparition constante des mêmes espèces de corps, malgré les transformations continuelles des substances individuelles, nous manifeste avec évidence l'intention et le but du Créateur.

Les corps de la même espèce révèlent tous un mode d'activité constant et uniforme. On en infère à bon droit, que les opérations de chaque espèce entrent directement dans le plan de la Providence.

Si nous voulons déterminer maintenant d'une façon plus précise l'état de la controverse, nous dirons que la question ne regarde pas les corps tels qu'ils tombent sous les sens, mais qu'elle regarde les molécules des corps chimiquement composés, et les molécules ou au moins les atomes chimiques des corps simples.

Il s'agit de savoir si les molécules (atomes) comme telles ne sont que des agrégats de substances indivisibles et non

sujettes à la transmutation ; ou bien si elles sont de véritables substances, de façon qu'il existe dans le règne minéral autant de substances spécifiquement distinctes et capables de se transmuter les unes dans les autres, qu'il y a d'espèces de corps chimiquement composés et chimiquement simples. La première solution est celle des Atomistes et des Dynamistes ; la seconde celle des Péripatéticiens.

Remarquons qu'on ne pourra opposer à l'auteur la question préalable, ni décliner sa compétence, sous prétexte qu'il ignore le progrès des sciences.

Loin de vouloir construire *a priori* une philosophie de la nature arbitraire et subjective, le R. P. De San prend comme point de départ les données de la science moderne, et asseoit toutes ses conclusions sur les faits constatés par l'expérience. Il ne suffit donc pas, pour le réfuter efficacement, d'en appeler au progrès de la chimie et de la physique, il faut montrer que ses conclusions pèchent contre la logique ou la vérité.

§ 2.

Les Atomistes et les Dynamistes sont d'accord sur ce point, que les molécules des corps composés et les atomes des corps simples résultent de l'agrégation de quelques éléments simples, conservant dans leur combinaison leur nature spécifique.

En conséquence a) il n'y a dans le monde inorganique aucune génération ou corruption de substance, puisque les corps résultent d'éléments primitifs, dont l'être substantiel ne change pas. b) Toutes les mutations ne sont que des transformations accidentelles résultant des mouvements divers, que produisent les attractions et les répulsions des éléments. c) Les corps naturels ne diffèrent entre eux que par des accidents, savoir par le nombre, la disposition, la place, le mouvement des éléments.

Voici les preuves qu'apportent les défenseurs des deux systèmes. Les molécules des composés résultent de l'union des atomes chimiques. Car a) le poids du composé est égal aux poids des composants : donc les corps simples conservent dans la combinaison leur nature primitive. b) En tout com-

posé on retrouve les affinités des composants, signe évident que les simples persévèrent formellement dans le composé. c) A la suite de l'analyse chimique, le composé se résout exactement dans les mêmes quantités proportionnelles des simples qui l'ont constitué. Ce fait ne s'explique pas dans l'hypothèse d'une transmutation substantielle. d) Les lois des proportions définies et multiples et des équivalents sont des corollaires immédiats de l'hypothèse moderne ; elles sont incompatibles avec la théorie thomiste. e) Les corps isomères, quoique composés des mêmes éléments et en même nombre, manifestent des propriétés essentiellement différentes. Ne faut-il pas en conclure que ces éléments sont placés différemment entre eux ?

§ 3.

Dans ce paragraphe, l'auteur expose en détail les systèmes des Atomistes et des Dynamistes avec leurs arguments propres. L'Atomisme rigide place l'essence des éléments dans la seule étendue. Le Dynamisme dans les forces simples. L'Atomisme dynamique admet des éléments étendus, doués de forces.

§ 4.

Passant à la réfutation des systèmes exposés, l'auteur établit successivement les thèses suivantes :

1. La doctrine commune aux Atomistes et Dynamistes n'a pas de fondement solide dans les expériences chimiques.

Toutes les preuves citées plus haut pèchent par une conclusion dépassant la valeur des prémisses. Car les faits et les lois s'expliquent parfaitement par la théorie péripatéticienne.

Nous engageons le lecteur à étudier ce paragraphe, où la question est traitée de main de maître Il comprendra de plus en plus le grand tort des sciences naturelles lorsqu'elles repoussent une théorie, seule capable de compléter et de synthétiser leurs conclusions.

2. La doctrine commune des Atomistes et des Dynamistes répugne manifestement à plusieurs faits de l'ordre téléologique.

3. L'Atomisme se heurte à des difficultés insurmontables. a) Il est contradictoire d'affirmer un atome essentiellement étendu et en même temps physiquement indivisible. b) Il est absurde d'admettre des atomes privés de toute activité intrinsèque.

4. Le Dynamisme ne renferme pas moins de contradictions que l'Atomisme. a) On l'affirme sans aucune raison plausible. b) Il conduit aux conséquences absurdes affirmées par Leibnitz. c) Il implique logiquement l'idéalisme. d) Il admet l'action à distance, absurde en elle-même et à cause de ses conséquences.

Si l'Atomisme dynamique échappe à plusieurs inconvénients inséparables de l'Atomisme et du Dynamisme, il ne résiste pas aux arguments, produits contre les assertions communes aux deux systèmes.

§ 5.

Ce paragraphe étudie une question incidente, savoir :

L'union de deux substances qui, tout en conservant leur nature propre, se modifient et se complètent dans leurs opérations, produit-elle un *ens per se unum*, *une* véritable substance composée ?

Après avoir développé les notions de substance, d'accident, d'essence, de nature et de suppôt, l'auteur arrive aux conclusions suivantes :

1. L'union de deux substances créées qui n'implique pas une altération de leur nature, ne produit qu'un *ens per accidens*, et *unum per accidens*.

2. L'union de plusieurs substances créées sans altération de leur nature n'est pas seulement accidentelle, mais même purement extrinsèque.

3. De même que l'union de ces substances ne produit pas l'unité substantielle, elle ne peut produire l'unité de nature, d'essence ou de personne.

§ 6.

Suit un exposé lumineux et méthodique des notions indispensables à l'intelligence du système scolastique : Les princi-

cipes constitutifs des corps. La matière première. La forme substantielle. Le composé substantiel. Rapports entre la matière première, la forme substantielle et le composé substantiel. Les principes de la génération et de la corruption. La privation. L'évolution passive de la matière. Les causes du composé substantiel. L'éduction de la forme substantielle de la puissance de la matière. Les éléments. Les propriétés du composé substantiel.

§ 7.

Ce paragraphe démontre la thèse suivante :

La véritable manière d'expliquer l'essence des corps est celle des péripatéticiens qui affirment 1° que les corps chimiquement simples ou composés sont de véritables substances ; 2° que chacune de ces substances résulte de deux parties intrinsèques et essentielles ; la matière première et la forme substantielle.

Voici le résumé des arguments qui pris ensemble ne peuvent pas manquer de convaincre tout esprit non prévenu.

1. La différence essentielle, entre les propriétés des simples et des composés.

2. La finalité évidente que révèle le retour constant des composés de la même forme et doués des mêmes propriétés. Il faut trouver dans la nature des choses une raison de l'immutabilité des espèces corporelles.

On n'échappe pas à la force de cet argument a) en recourant à la loi de l'attraction. Car il s'agit d'expliquer comment des éléments indifférents à chaque forme, à chaque qualité, à chaque proportion forment invariablement le même composé.

Il ne suffit pas b) de répondre que les éléments ne se combinent que suivant des lois constantes, produisant l'équilibre entre les forces attractives et répulsives. Cette réponse est gratuite et suppose que les éléments sont déterminés par la nature à former invariablement les mêmes composés, hypothèse qui répugne à la théorie des adversaires.

D'où viennent les caractères propres aux molécules de

chaque corps? Quelle est la source de leurs propriétés distinctives qui s'exercent suivant des lois déterminées? Quelle est la raison dernière de ces lois et de toute cette harmonie?

Inutile de répondre c) que c'est en vertu de l'ordre établi par Dieu. C'est cet ordre qu'il faut expliquer en philosophie.

Enfin d) il ne suffit pas d'en appeler à Dieu, le principe extérieur de l'ordre. Car nous cherchons le principe immédiat et intrinsèque qui exécute l'ordre voulu par le Créateur.

3. La différence entre les œuvres de la nature et les œuvres d'art disparaît si la forme du corps n'est qu'accidentelle, résultant de l'ordre et de la disposition de quelques éléments.

Dans une note, l'auteur fait la judicieuse remarque, que l'atomisme et le dynamisme doivent leur origine à la fausse philosophie qui néglige dans ses recherches les causes finales, pour étudier exclusivement les causes matérielles et efficientes des phénomènes.

4. Le quatrième argument repose sur la composition substantielles des êtres vivants.

5. Le cinquième argument, tiré de la composition substantielle de l'homme, confirme puissamment la thèse.

6. Il y a des vérités importantes en philosophie qui ont une connexion intime avec le système des transmutations substantielles. a) La fin du monde demande que Dieu multiplie les espèces diverses des êtres. b) Il appartient à la sagesse de Dieu de donner aux êtres des inclinations à leur fin relative. c) Si Dieu, l'Être souverainement parfait, est acte pur, l'être le plus imparfait, le plus distant de Dieu, est une puissance substantielle. d) La Psychologie démontre que l'union de l'âme avec le corps est naturelle, que l'objet propre de l'intellect est la nature universelle, abstraite des individus. Comment défendre ces deux thèses sans admettre la composition substantielle des corps? e) La beauté de l'univers exige, que de même que dans le règne végétal et animal, il existe aussi dans le règne minéral une échelle d'êtres de plus en plus parfaits. Or cette échelle ne se conçoit pas si l'on refuse le

caractère de substance aux corps composés, s'élevant successivement des éléments primitifs jusqu'aux plantes.

§ 8.

Le dernier paragraphe examine quelques objections empruntées à la thermodynamique, et réfute les sophismes tendant à prouver que la théorie scolastique renferme des contradictions.

A côté du chapitre que nous venons de résumer, le volume contient encore les dissertations suivantes : *De Pantheismo ; De quantitate corporum ; De figura corporum ; De activitate corporum ; De accidentibus corporum ; De Motu ; De Spatio ; De Tempore.*

Le lecteur trouvera partout une doctrine sûre et solide, empruntée aux meilleures sources, une érudition sobre et de bon aloi, une grande vigueur d'argumentation, une rare puissance d'analyse qui ne recule devant aucune difficulté. Si, d'une part, pour aller au fond des choses, le R. P. De San se plaît aux questions subtiles, de l'autre il réussit toujours, par son procédé méthodique, son style clair et ferme, son exposition lucide à éclaircir les points de doctrine les plus obscurs. Il en résulte que son livre, un peu difficile pour les commençants, convient admirablement aux hommes habitués à l'étude et surtout aux professeurs de philosophie, obligés de conformer leur enseignement aux doctrines de S. Thomas.

Nous souhaitons un accueil sympathique à cet ouvrage, digne des grandes traditions scientifiques de la Compagnie de Jésus, qu'on peut proscrire et mettre hors la loi, mais qu'on n'empêchera pas d'enrichir la théologie et la philosophie de véritables chefs-d'œuvre.

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

—

I. — EX S. POENITENTIARIA APOSTOLICA.

Facultates regularibus in Italia violentia suppressis concessæ aut declaratæ.

Die 18 Aprilis 1867.

« Quamvis per Litteras die 28 Junii anni proxime elapsi datas, a S. Pœnitentiaria plures editæ fuerint declarationes atque concessæ facultates, quibus utriusque sexus Regulares in tota ferme Italia degentes ab angustiis et calamitatibus, in quas ob suppressionis legem conjecti sunt, aliquo modo levari possent : compertum tamen est, alias inde obortas esse animorum anxietates aliasque enatas necessitates, quibus nonnisi Apostolica Auctoritate occurri potest. Cum enim præfati Regulares propriis domibus exturbati, hac illac, votis solemnibus obstricti, peregrinari cogantur, multis agitantur dubiis circa obedientiam propriis Superioribus, et locorum Ordinariis debitam. Accedunt non leves animi perplexitates circa privilegia ac bona spiritualia, quibus in religiosis claustris abunde fruebantur. Tandem bonis omnibus spoliati in misero, quo versantur, statu facilem non vident rationem, qua suis necessitatibus consulere possint.

« Quapropter SSmus Dominus Noster Pius PP. IX, tot Regularium utriusque sexus calamitates commiserans, mandavit, ut S. Pœnitentiaria novis declarationibus novisque Apostolicis gratiis ipsis Regularibus subsidio veniret.

« Sacra itaque Pœnitentiaria mandatis Sanctitatis Suæ libentissime obsequens hæc quæ sequuntur decernit.

I. « Curandum est, prout jam monitum fuit quoad Moniales in præfatis Litteris diei 28 Junii 1866 sub. n°. 7°, ut Regulares a propriis domibus expulsi, præsertim vero Clerici professi, quatenus in aliud cœnobium recipi nequeant, in peculiarem aliquam domum, a Superioribus suis designandam, conveniant, ibique regulam, quam professi sunt meliori, quo

fieri potest, modo observare non omittant, facta cuique, absque debita licentia, discedendi prohibitione.

II. « Pariter curandum, ut etiam Regulares, qui extra claustra et præfatas domos, tamquam secularizati ad tempus, vivere coguntur, in sua vocatione permaneant, votaque solemnia, quibus se Deo consecrarunt, meliori similiter, quo fieri possit modo, persolvant. Unde omnibus Superioribus Regularibus S. Pœnitentiaria declarat, ipsorum jurisdictionem in proprios subditos suppressos, etiam extra claustra degentes, minime cessasse. Nam licet quisque Regularis degens extra claustra quoad politiam et disciplinam ecclesiasticam ab jurisdictione Ordinarii loci, in quo degit, exemptus non sit, attamen quoad disciplinam regularem et obligationes, quæ ex religiosa professione promanant et cum novo ejus statu sunt compatibiles, propriis Superioribus subesse eisque obedire tenetur.

III. « Decernit, præfatas domos, dummodo in eas tres saltem ad ibi degendum convenerint Regulares, quorum unus ad minus sit Sacerdos, jurisdictioni Ministri Provincialis fore subjectas, easque regendas esse per peculiarem Superiorem ibi constituendum.

IV. « Indulget, ut in iisdem domibus, dummodo in eis quatuor saltem degant Sacerdotes Regulares, erigi possit, servatis de jure servandis, privatum Oratorium, a Ministro Provinciali, sive ab alia idonea Persona ab eo deputanda, visitandum prius, et approbandum, ita ut in eo Missa a Sacerdotibus Regularibus celebrari, SSma Eucharistia asservari, et a Religiosis atque Oblatis dumtaxat S. Communio sumi et præcepto de audiendo Sacro satisfieri possit.

V. « Indulget pariter, ut in Oratoriis sic erectis ipsi Regulares frui possint omnibus, et quibuscumque SS. Indulgentiis concessis et assignatis domibus seu ecclesiis, a quibus exturbati fuerunt; juxta tamen formam et juxta tempus in concessionibus et indultis Apostolicis expressum ac definitum ; ita tamen, ut memoratæ Indulgentiæ in ipsius Ordinis Ecclesiis, quibus affixæ et assignatæ fuerunt, quandiu iisdem ecclesiis aliquis Sacerdos ejusdem Ordinis legitima auctoritate præpositus fuerit, perdurare, ut antea, omnino censeantur.

VI. « Declarat insuper, Superioribus Regularibus integra manere privilegia, quibus hactenus quoad peculiares proprii Ordinis benedictiones usi sunt, ac similiter integras omnibus et singulis Regularibus utriusque sexus, etiam in sæculo de legitima licentia viventibus, manere SS. Indulgentias personales a S. Sede eisdem concessas, et non revocatas.

VII. « Mulieres vero Regulares a propriis claustris expulsas, quamtumvis exemptas, et etiam in novas domos juxta Litteras 28 Julii 1866 translatas, decernit, jurisdictioni Ordinarii Loci, in quo commorantur, omnino subesse.

VIII. « Ordinariis autem Locorum facultatem concedit, iisdem Mulieribus Regularibus in novis domibus commorantibus Indulgentiam Oratorii privati pro sua prudentia impertiendi, adeo ut, servatis de jure servandis, Missa in ipso Oratorio quotidie celebrari et SSma Eucharistia asservari possit, ibique ipsæ Religiosæ, Conversæ, Novitiæ, et Educandæ, si quæ sint, aliæque Mulieres iisdem domibus addictæ, præter Missæ inservientem, S. Communione refici, ac præcepto de audiendo Sacro satisfacere valeant.

IX. « Ipsis præterea Mulieribus Regularibus concedit privilegium, ut supra sub n° V. Religiosis viris impertitum ; fruendi scilicet in memoratis Oratoriis omnibus et quibuscumque SS. Indulgentiis, quæ ecclesiæ, seu Monasterio, a quo expulsæ fuerunt, affixæ aut assignatæ erant.

X. « Declarat ac decernit, Regularibus suppressis, etiam extra præfatas domos degentibus, licere persolvere horas canonicas juxta proprii Ordinis Calendarium, et non obstante defectu tituli sacri, suos Ordines exercere Missamque in quacumque ecclesia, de licentia Ordinarii loci, celebrare juxta ritum ecclesiæ, in qua celebrare contigerit ; servato tamen proprii Ordinis ritu, si celebrent in propria ecclesia, cujus custodia alicui saltem ex suis Confratribus legitime demandata sit, aut in aliquo ex præfatis sui Ordinis Oratoriis.

XI. « Declarat insuper nihil obstare, quominus ipsi Regulares suppressi uti valeant facultate sibi jam ab Ordinario loci concessa, audiendi sacramentales Christi fidelium Confessiones ; dummodo tamen eadem facultas expirata, aut ab

ipso Ordinario revocata non fuerit, ac dummodo ea utantur iis tantum in locis, pro quibus approbati fuerunt.

XII. « Superioribus tum Generalibus, tum Provincialibus facultatem concedit, sive per se, sive per alios idoneos Viros Religiosos, ab ipsis deputandos, indulgendi Regularibus sui Ordinis suppressis, ut, durantibus præsentium temporum circumstantiis, quemcumque sive Regularem, sive Sæcularem, ex approbatis tamen ab Ordinario loci, Confessarium sibi eligere valeant, a quo etiam, quatenus opus sit, a casibus, et censuris in proprio Ordine reservatis absolvi, et super irregularitate, ex violatione earumdem censurarum quomodocumque contracta, dummodo occulta remaneat, dispensationis gratiam recipere in foro tantum conscientiæ possint.

XIII. « Declarat insuper, quibuscumque Regularibus suppressis, sive in aliqua domo, prout n° I, commorantibus, sive extra domos religiosas tamquam sæcularizatis ad tempus degentibus licere Confessiones suas sacramentales apud Confessarios proprii Ordinis, legitime a suo Prælato approbatos, peragere.

XIV. « Iisdem Superioribus Generalibus indulget, ut, perdurantibus pariter præsentium temporum circumstantiis, et usque dum aliter S. Sedi visum fuerit, expleto Superiorum inferiorum officio, eos de consilio Definitorum suorum in ipso denuo confirmare, iisdemque alios substituere valeant, prout magis in Domino expedire judicaverint.

XV. « Clericis Regularibus jam solemniter professis concedit, ut ad titulum paupertatis, aut ad alium titulum proprii Instituti ad S. Ordines ab Ordinario Loci in quo domicilium habent, aut ab alio Episcopo cum dimissoriis litteris ab eo datis, de consensu proprii Superioris Regularis, et servatis de jure servandis, promoveri, et in Ordinibus sic promoti ministrare valeant, donec a proprio Ordine seu Instituto legitima ex causa dimissi non fuerint.

XVI. « Concedit pariter Regularibus solemniter professis, ut Capellanias, aut unum dumtaxat Beneficium Ecclesiasticum, etiam residentiale, vel cum cura animarum de consensu et ad nutum Ordinarii Loci, ac annuentibus Superioribus

suis, in administrationem assequi, et retinere legitime possint, quod tamen dimittere teneantur statim ac ab iisdem Superioribus ad claustra revocati fuerint.

XVII. « Facultatem concedit locorum Ordinariis quoad Moniales, et Superioribus Generalibus quoad Viros Regulares, indulgendi sive per se, sive per idoneas personas ab eis subdelegandas respectivis subditis in Italia suppressis, ut, attentis peculiaribus circumstantiis, iisque perdurantibus, non obstante solemni paupertatis voto, bona sibi legitimo jure spectantia, ac etiam hæreditates, salvo tamen jure Tertii quæsito, recipere, adire, ac retinere, deque iis nedum contractus inire, sed etiam in pios, honestosque usus, ac præsertim in favorem sui Ordinis aut Instituti, nec non in grati animi significationem per actus sive inter vivos sive causa mortis disponere valeant, accedente ipsius Ordinarii aut Superioris, Confessarii consilio et approbatione ; ita tamen, ut rerum suarum administrationem ac redditus, quamdiu vixerint in Communitate, quæ temporalia bona possidere possit, eidem Communitati tradere, et quidquid ex bonis propriæ Religionis eisdem provenerit, ipsi Religioni, adhibitis cautelis, relinquere teneantur. Quod si Communitas sit ex iis, quibus possessio bonorum temporalium permissa non sit, administrationem hoc in casu committant alicui Tertiæ personæ ita, ut absque licentia Ordinarii aut Superiorum Regularium nihil de fructibus sibi applicare, aut quocumque modo disponere possint.

XVIII. « Omnibus et singulis utriusque sexus Regularibus suppressis indulget, ut pecunias legitimo titulo acquisitas de licentia Superiorum suorum, et, quatenus agatur de Monialibus, de licentia Ordinarii Loci, in honesto et licito investimento, sive nomine proprio, sive per interpositas Personas caute collocare possint ; ea tamen lege, ut Regulares in Communitate viventes titulos ac redditus earumdem pecuniarum eidem Communitati, aut alicui Tertiæ Personæ, ut supra, tradere teneantur, neque de iis pariter ullo modo absque licentia eorumdem Superiorum, aut ipsius Ordinarii disponere valeant.

XIX. « Declarat denique præmissa censenda esse concessa sine ullo præjudicio cujuscumque generalis seu specialis Indulti alicui Ordini, seu Personæ a S. Sede impertiti, iisdemque præmissis cujuscumque Ordinis, Congregationis, et Instituti Constitutiones, ac cætera quæcumque, etiam speciali mentione digna, in contrarium facientia, minime obstare.

« Datum Romæ in S. Pœnitentiaria die 18 Aprilis 1867.

« A. M. Card. PANEBIANCO M. P.

« L. Peirano, S. P. Secretarius. »

II. — EX S. CONGREGATIONE INDICIS.

FERIA II, DIE 14 FEBRUARII 1881.

Decretum quo sequentes prohibentur libri.

MAMIANI TERENZIO. *Confessioni di un Metafisico.* Vol. 2. Firenze, g. Barbèra, editore, 1865.

— *Le Meditazioni Cartesiane rinnovate nel secolo* XIX. Vol. 1. Firenze, successori le Monnier, 1869.

— *Compendio e sintesi della propria Filosofia, ossia Nuovi Prolegomeni ad ogni presente e futura Metafisica.* Libro uno. Stamperia Reale di Torino di G. B. Paravia e Comp. 1876.

TIBERGHIEN G. professeur à l'Université libre de Bruxelles. *Enseignement et Philosophie. Mission de la philosophie à notre époque. Doctrine de Krause. Le Positivisme et la méthode d'observation. La Théologie et l'origine du langage*, etc. Bruxelles, 1873.

— *Psychologie Elémentaire. La science de l'âme dans les limites de l'observation.* Bruxelles, 1879.

Le BOULENGER-VAUQUELIN. *Fin de la crise religieuse moderne, ou l'Eglise catholique romaine adaptée parallèlement aux besoins des âmes viriles et à ceux des âmes-enfants ou mineures.*

La Genesi della Chiesa per Geremia Fiore. Napoli, stabilimento tipografico Perrotti, 1869. (*Decret. S. off. feria IV die 9 februarii*, 1881.)

Arras, imp. de la Société du Pas-de-Calais, P.-M. LAROCHE, directeur.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

LITTERÆ APOSTOLICÆ

QUIBUS EXTRAORDINARIUM JUBILÆUM INDICITUR (1).

VENERABILIBUS FRATRIBUS
PATRIARCHIS, PRIMATIBUS, ARCHIEPISCOPIS ET EPISCOPIS
CUM APOSTOLICA SEDE
PACEM ET COMMUNIONEM HABENTIBUS
ET DILECTIS FILIIS UNIVERSIS CHRISTI FIDELIBUS
SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

LEO PP. XIII

VENERABILES FRATRES ET DILECTI FILII

Militans Jesu Christi Ecclesia, quæ hominum generi maxime potest salutem incolumitatemque præstare, tam graviter in hac calamitate temporum exercetur, ut in novas quotidie procellas incurrat, vere comparanda cum Genesarethana illa navicula, quæ, dum Christum Dominum ejusque discipulos olim veheret, maximis turbinibus ac fluctibus quatiebatur. Revera qui cum catholico nomine gerunt inimicitias, ii nunc numero, viribus,

(1) A l'occasion du Jubilé de 1879, la S. Pénitencerie a promulgué un certain nombre de déclarations relativement aux œuvres prescrites, à l'indulgence que l'on peut gagner, et aux privilèges des confesseurs : voir la *Revue*, tome 39, pag. 387 et 482. Ces déclarations sont applicables au présent Jubilé, comme il ressort d'une réponse datée du 25 mars dernier, et que nous publions plus loin aux *Actes du Saint-Siège*.

La *Revue* a donné tome 39, pag. 248-277 et pag. 387-389, un commentaire sur les Lettres Apostoliques de 1879; ce commentaire, sauf quelques points de détail que nous indiquerons ici dans de courtes notes, vaut pour les Lettres Apostoliques de cette année.

consiliorum audacia præter modum insolescunt ; neque satis habent doctrinas cœlestes palam abdicare, sed summa vi impetuque contendunt, ut Ecclesiam aut omnino a civili hominum consociatione repellant, aut saltem in publica populorum vita nihil posse cogant. Ex quo fit, ut illa in fungendo munere, quod ab Auctore suo divinitus accepit, magnis undique se difficultatibus implicatam ac retardatam sentiat.

Nefariæ hujus conjurationis acerbissimi fructus in Pontificem Romanum maxime redundant ; cui quidem, legitimis juribus suis dejecto atque in exercendis maximis muneribus multimodis impedito, figura quædam regiæ majestatis, quasi per ludibrium, relinquitur. Quapropter Nos, divinæ Providentiæ consilio in hoc sacræ potestatis fastigio collocati, Ecclesiæque universæ procuratione districti, et jamdiu sentimus et sæpe diximus, quantum hæc, in quam Nos temporum vices compulerunt, aspera sit et calamitosa conditio. Commemorare singula nolumus : verumtamen manifesta sunt omnibus, quæ in hac Urbe Nostra plures jam annos geruntur. — Hic enim in ipso catholicæ veritatis centro sanctitati religionis illuditur, et dignitas Apostolicæ Sedis læditur, et in crebras profligatorum hominum injurias pontificia majestas objicitur. — Erepta potestati Nostræ plura sunt, quæ Decessores Nostri pie liberaliterque instituerant, ac successoribus suis inviolate servanda transmiserant ; neque temperatum est, quin jura læderentur sacri *Instituti christiano nomini propagando ;* quod quidem non de religione solum, sed etiam de humanitate gentium præclare meritum, nulla unquam vis superiorum temporum violaverat. — Templa catholici ritus clausa vel profanata non pauca, hæretici ritus multiplicata ; doctrinarum pravitas scribendo agendoque impune diffusa. — Qui rerum summa potiti sunt, dant

sæpe operam constituendis legibus in Ecclesiam nomenque catholicum injuriosis : idque in conspectu Nostro, quorum curæ omnes ex Dei ipsius mandato vigilare in eo debent, ut christiana res incolumis et Ecclesiæ jura salva sint. — Nullo autem respectu ad illam, quæ est in Romano Pontifice, docendi potestatem, ab ipsa institutione juventutis auctoritatem Nostram intercludunt ; ac si Nobis est permissum, quod nulli privatorum interdicitur, in institutionem adolescentium scholas sumptibus Nostris aperire, in eas ipsas legum civilium vis et severitas invadit. — Quarum rerum funesto spectaculo multo vehementius commovemur, quod succurrendi facultas, quam maxime optaremus, Nobis non suppetit. In potestate enim sumus verius inimicorum quam Nostra ; atque illa ipsa, quæ Nobis conceditur, usura libertatis, cum eripi aut imminui alieno possit arbitrio, certum non habet stabilitatis constantiæque firmamentum.

Interea quotidiano rerum usu manifestum est, malorum contagionem magis magisque serpere per reliquum christianæ reipublicæ corpus, et ad plures propagari. Etenim aversæ ab Ecclesia gentes in miserias incidunt quotidie majores ; atque ubi semel exstincta aut debilitata fides catholica sit, finitimum est iter ad opinionum insaniam rerumque novarum cupiditatem. Ejus autem, qui Dei vices in terris gerit, maxima et nobilissima potestate contempta, perspicuum est, nullos hominum auctoritati frenos superesse tam validos, qui possint indomitos perduellium spiritus compescere, aut ardorem dementis libertatis in multitudine coercere. — Atque his de caussis civilis hominum societas, etsi magnas jam calamitates suscepit, majorum tamen periculorum suspicione terretur.

Quo igitur Ecclesia queat inimicorum conatus refutare, suumque munus utilitatis omnium causa perficere,

multum laboret necesse est, multumque contendat. In hoc autem certamine vehementi et vario, in quo et divina agitur gloria, et de salute animarum sempiterna dimicatur, frustra esset omnis hominum virtus et industria, nisi cœlestia adjumenta suppeditarentur opportuna temporibus. — Quare in trepidis afflictisque christiani nominis rebus, hoc semper laborum ac sollicitudinum perfugium esse consuevit, summis precibus a Deo postulare, ut opitularetur laboranti Ecclesiæ suæ, impertiretque depugnandi virtutem, triumphandi potestatem. — Hunc igitur Nos præclarum morem disciplinamque majorum imitati, cum probe intelligamus, tanto Deum magis esse exorabilem, quanto in hominibus major est vis pœnitendi gratiæque cum eo reconciliandæ voluntas, idcirco, cœlestis præsidii impetrandi atque animorum juvandorum causa, sacrum Jubilæum extra ordinem catholico orbi per has Litteras Nostras indicimus.

Itaque de omnipotentis Dei misericordia, ac beatorum Apostolorum Petri et Pauli auctoritate confisi, ex illa ligandi atque solvendi potestate, quam Nobis Dominus licet indignis contulit, universis et singulis utriusque sexus Christi fidelibus plenissimam peccatorum omnium indulgentiam, ad instar generalis Jubilæi, concedimus(1), si modo effecerint, qui in Europa agunt, a proximo die 19 hujus mensis Martii, sacro ob memoriam Sancti Josephi beatæ Mariæ Virginis Sponsi, ad diem primum Novembris, solemnem ob memoriam cœlitum universorum inclusive ; qui vero extra Europam, ab eodem

(1) Cette *indulgence* peut être gagnée plusieurs fois à condition qu'on réitère les œuvres prescrites ; mais on ne peut jouir qu'une fois des *privilèges* du jubilé. « Jubilæum quoad plenariam indulgentiam bis aut pluries lucrifieri posse, injuncta opera bis aut pluries iterando ; semel vero, id est, prima tantum vice quoad favores eidem jubilæo adjunctos, nempe absolutiones a censuris et casibus reservatis, commutationes aut dispensationes. »

proximo die 19 hujus mensis Martii usque ad postremum diem labentis anni MDCCCLXXXI inclusive, quæ infra præcepta sunt : scilicet quotquot sunt Romæ cives vel hospites Basilicam Lateranensem, item Vaticanam et Liberianam bis adeant, ibique per aliquod temporis spatium pro catholicæ Ecclesiæ et hujus Apostolicæ Sedis prosperitate et exaltatione, pro extirpatione hæresum omniumque errantium conversione, pro christianorum Principum concordia ac totius fidelis populi pace et unitate secundum mentem Nostram pias ad Deum preces effundant; iidem uno die esurialibus tantum cibis utentes jejunent, præter dies in quadragesimali indulto non comprehensos, aut alias simili stricti juris jejunio ex præcepto Ecclesiæ consecratos (1); præterea peccata sua rite confessi sanctissimum Eucharistiæ sacramentum

(1) Cette formule est identique à celle qui se lit dans les Lettres Apostoliques de 1879. Des doutes s'étant produits sur la nature du jeûne requis pour gagner le jubilé, et sur le temps où ce jeûne pouvait avoir lieu, la Pénitencerie donna le 26 fév. 1879 la réponse suivante : « Jejunium pro hoc jubilæo consequendo præscriptum adimpleri posse, etiam tempore quadragesimæ, dummodo fiat extra dies in Litteris Apostolicis exceptos, et adhibeantur cibi tantum esuriales, vetito usu, quoad qualitatem ciborum, cujuscumque indulti seu privilegii etiam Bullæ cruciatæ. » — Un évêque demanda alors :« An in jejunio ad jubilæum requisito licitus sit usus ovorum et lacticiniorum, saltem in iis regionibus in quibus ex consuetudine vel dispensatione in jejuniis ex præcepto Ecclesiæ injunctis permittitur? Ita est in sua diœcesi ac in universa Gallia. Hinc si negativum responsum dari contigerit, instanter supplicat pro indulto et benigna S. Sedis concessione; aliter enim multi a lucrando jubilæo retraherentur. Imo cum multi oleo in condimentis non utantur et uti nollent, magis adhuc instat ut permittatur saltem usus condimentorum adipis aut butiri. » Il lui fut répondu : « Stet declarationibus Sacræ Pœnitentiariæ. » Voir la *Revue*, tom. 40, pag. 91. Il résulte donc du texte des Lettres Apostoliques et des interprétations qui en ont été données : *a*) que le jeûne requis pour le jubilé est un jeûne *strict*, ne comportant que les aliments maigres, et excluant l'usage de viande, d'œufs et de laitage ; voir aussi Benoit XIV, const. *In Suprema*, § 2 ; — *b*) que l'on peut choisir pour jeûner n'importe quel jour, pourvu que ce ne soit pas déjà un jour de jeûne strict.

suscipiant (1), atque eleemosynæ nomine in pium aliquod opus quidquam conferant (2). Qua in re ea Instituta nominatim commemoramus, quorum tuitionem caritati Christianorum haud ita pridem per Litteras commendavimus, nimirum *Propagationem Fidei*, *Sacram Jesu Christi Infantiam* et *Scholas Orientis ;* quas quidem in remotis etiam et silvestribus plagis instituere et provehere, ut pares necessitatibus sint, optatissimum Nobis destinatumque in animo est. — Cæteri vero omnes extra Urbem ubicumque degentes, tria templa ab Ordinariis locorum vel eorum Vicariis seu Officialibus aut de eorum mandato et, ipsis deficientibus, per eos qui ibi curam animarum exercent designanda, bis, vel si duo tantum sint templa, ter, aut si unum, sexies, dicto temporis intervallo, adeant (3); item alia opera, quæ supra commemorata

(1) Il faut pour gagner le jubilé une confession et une communion spéciales et libres ; cela ressort des principes généraux, et la S. Pénitencerie l'a plusieurs fois déclaré : « Una eademque confessione et communione non posse satisfieri præcepto paschali et simul acquiri jubilæum. »

(2) Pour le Jubilé précédent il était loisible soit de faire une aumône aux pauvres, soit de donner quelque chose en faveur d'une œuvre pie : « et aliquam eleemosynam in pauperes vel in pium aliquod opus, prout unicuique devotio suggeret, erogaverint.» Pour le présent Jubilé, il est nécessaire de donner quelque chose, à titre d'aumône, en faveur d'une œuvre pie : « Atque eleemosynæ nomine in pium aliquod opus quidquam conferant. »

(3) Sous le nom de *temples* il faut comprendre non seulement les églises mais aussi les chapelles et oratoires, pourvu qu'ils soient affectés au culte public et qu'on y célèbre habituellement la messe ; ainsi l'a déclaré la S. Pénitencerie : « Ad injunctas visitationes exequendas, designari posse etiam capellas et oratoria, dummodo sint publico cultui addicta, et in iis soleat missa celebrari. »— Lors du dernier jubilé, un évêque demanda à la S. Pénitencerie : « An possit in locis quæ cum suburbiis suis nimis late extenduntur, ad majorem fidelium commoditatem, non tantum tres ecclesias designare, sed plures, ita ut fideles ad lucrandum Jubilæum ex ecclesiis designatis tres pro arbitrio suo seligant, ac visitent ? Et quatenus negative ex litteris Jubilæi, facultatem ad id specialem exposcit. » Il reçut pour réponse : « Quoad designationem Ecclesiarum stet litteris Apostolicis. » – Il est à remarquer que la formule des présentes Lettres Apostoliques diffère un peu de la

sunt, peragant. — Quam indulgentiam etiam animabus, quæ Deo in caritate conjunctæ ex hac vita migraverint, per modum suffragii applicari posse volumus. — Præterea locorum Ordinariis indulgemus, ut Capitulis et Congregationibus tam sæcularium quam regularium, sodalitatibus, confraternitatibus, universitatibus, seu collegiis quibuscumque memoratas Ecclesias processionaliter visitantibus, easdem visitationes ad minorem numerum pro suo prudenti arbitrio reducere queant (1).

Concedimus vero, ut navigantes et iter agentes, ubi ad sua domicilia, seu alio ad certam stationem sese receperint, visitata sexies Ecclesia majore aut parochiali, ceterisque operibus, quæ supra præscripta sunt, rite peractis, eamdem indulgentiam consequi possint. — Regularibus vero personis utriusque sexus, etiam in claustris perpetuo degentibus, nec non aliis quibuscumque tam laicis quam ecclesiasticis, sæcularibus vel regularibus, qui carcere, infirmitate corporis, aut alia qualibet justa causa impediuntur, quominus memorata opera, vel eorum aliqua præstent, concedimus atque indulgemus, ut ea Confessarius in alia pietatis opera commutare possit, vel in aliud proximum tempus prorogare, facta etiam potestate dispensandi super Communione cum pueris nondum ad primam Communionem admissis.

formule de 1879, qui était ainsi conçue : « Tres ecclesias *ejusdem civitatis aut loci sive in illius suburbiis existentes.* » — Enfin les visites peuvent être faites soit le même jour, soit à des jours différents, n'importe dans quel ordre : « Visitationes ad lucrandum jubilæum indictas, dummodo præscripto numero fiant, institui posse pro libitu fidelium sive uno sive diversis diebus. »

(1) Ce privilège peut être appliqué aux processions des paroisses et être accordé aux fidèles qui suivent les processions des confréries, etc., quoiqu'ils n'en soient pas membres. « Christifidelibus cum capitulis, congregationibus, confraternitatibus, nec non cum proprio Parocho aut sacerdote ab eo deputato ecclesias pro lucrando Jubilæo processionaliter visitantibus, applicari posse ab ordinariis indultum in litteris Apostolicis iisdem capitulis, congregationibus, etc. concessum. »

Insuper universis et singulis Christi fidelibus, tam laicis quam ecclesiasticis, sæcularibus ac regularibus cujusvis Ordinis et Instituti etiam specialiter nominandi, facultatem concedimus, ut sibi ad hunc effectum eligere possint quemcumque presbyterum Confessarium tam sæcularem quam regularem ex actu approbatis; qua facultate uti possint etiam Moniales, Novitiæ, aliæque mulieres intra claustra degentes, dummodo Confessarius approbatus sit pro Monialibus. — Confessariis autem, hac occasione et durante hujus Jubilæi tempore tantum, omnes illas ipsissimas facultates largimur, quæ a Nobis tributæ fuere in alio Jubilæo concesso per Nostras Litteras Apostolicas datas die XV mensis Februarii anno MDCCCLXXIX, quæ incipiunt *Pontifices Maximi*, iis tamen omnibus semper exceptis, quæ in iisdem Litteris a Nobis excepta fuere (1).

Quo autem fructus salutares, qui Nobis propositi sunt, ex hoc sacro jubilæo tutius atque uberius percipiantur, hoc magnopere studeant universi, ut magnam Dei Matrem præcipuo per id tempus obsequio cultuque demereantur. — Ipsum autem sacrum Jubilæum in tutelam fidemque tradimus ac commendamus sancto Josepho, castissimo beatæ Virginis Mariæ Sponso, quem gloriosæ recordationis Pius IX P. M. totius Ecclesiæ Patronum declaravit, et cujus opem suppliciter quotidie implorari ab omnibus Christi fidelibus optamus. — Præterea cunctos hortamur, ut peregrinationes suscipere pietatis causa velint ad sanctorum cœlitum ædes, quæ peculiari religione in variis regionibus sanctæ ac venerabiles haberi consueverint : quas inter in Italia præstat sacrosancta Virginis Mariæ Lauretanæ domus, quam altissimorum mysteriorum memoria commendat.

(1) Voici quelles sont ces facultés : « Qui (confessarius ex actu approbatis) eosdem vel easdem intra dictum temporis spatium, ad confessio-

Quapropter in virtute sanctæ obedientiæ præcipimus atque mandamus omnibus et singulis Ordinariis locorum, eorumque Vicariis et Officialibus, vel ipsis deficientibus, illis qui curam animarum exercent, ut cum præsentium Litterarum transumpta aut exempla etiam impressa acceperint, illa in sua quisque ditione publi-

nem apud ipsum peragendam accedentes animo præsens jubilæum consequendi, et reliqua opera ad illud lucrandum necessaria adimplendi, hac vice et in foro conscientiæ dumtaxat, ab excommunicationis, suspensionis, et aliis ecclesiasticis sententiis et censuris, a jure vel ab homine quavis de causa latis seu inflictis, etiam ordinariis locorum et Nobis seu Sedi Apostolicæ, *speciali* licet modo reservatis, et qui alias in concessione quamtumvis ampla non intelligerentur concessi, nec non ab omnibus peccatis et excessibus quantumcumque gravibus et enormibus, etiam iisdem Ordinariis ac Nobis et Sedi Apostolicæ, ut præfertur, reservatis, injuncta ipsis pœnitentia salutari aliisque de jure injungendis, et si de hæresi agatur, abjuratis prius et retractatis erroribus, prout de jure, absolvere ; nec non vota quæcumque etiam jurata ac Sedi Apostolicæ reservata (castitatis, religionis et obligationis, quæ a tertio acceptata fuerint, seu in quibus agatur de præjudicio tertii semper exceptis, nec non pœnalibus, quæ præservativa a peccato nuncupantur, nisi commutatio futura judicetur hujusmodi, ut non minus a peccato committendo refrænet quam prior voti materia) in alia pia et salutaria opera commutare, et cum pœnitentibus hujusmodi in sacris ordinibus constitutis, etiam regularibus, super occulta irregularitate ad exercitium eorumdem ordinum et ad superiorum assecutionem, ob censurarum violationem dumtaxat contracta, dispensare possit et valeat.

Non intendimus autem per præsentes super alia quavis irregularitate, sive ex delicto sive ex defectu, vel publica vel occulta et nota, aliave incapacitate aut inhabilitate quoquo modo contracta dispensare, vel aliquam facultatem tribuere super præmissis dispensandi seu habilitandi, et in pristinum statum restituendi etiam in foro conscientiæ ; neque etiam derogare Constitutioni cum appositis declarationibus editæ a fel. rec. Benedicto XIV, prædecessore nostro, quæ incipit *Sacramentum pœnitentiæ ;* neque demum easdem præsentes iis qui a Nobis et Apostolica Sede, vel ab aliquo Prælato seu Judice ecclesiastico nominatim excommunicati, suspensi, interdicti, seu alias in sententias et censuras incidisse declarati vel publice denuntiati fuerint , nisi intra prædictum tempus satisfecerint, et cum partibus, ubi opus fuerit, concordaverint, ullo modo suffragari posse aut debere; quod si intra præfinitum terminum judicio confessarii satisfacere non potuerint, absolvi posse concedimus in foro conscientiæ ad effectum dumtaxat assequendi indulgentias Jubilæi, injuncta obligatione satisfaciendi statim ac poterunt. »

canda curent, populisque etiam verbi Dei prædicatione, quoad fieri possit, rite præparatis, Ecclesiam seu Ecclesias visitandas ut supra designent.

Ut autem præsentes Litteræ, quæ ad singula loca deferri nequeunt, ad omnium notitiam facilius deveniant, volumus ut præsentium transumptis vel exemplis etiam impressis, manu alicujus Notarii publici subscriptis, et sigillo munitis personæ in dignitate ecclesiastica constitutæ, ubicumque locorum eadem prorsus fides habeatur, quæ haberetur ipsis præsentibus, si forent exhibitæ vel ostensæ.

Datum Romæ apud S. Petrum sub annulo Piscatoris die XII Martii Anno MDCCCLXXXI, Pontificatus Nostri anno quarto. LEO PP. XIII.

DE GRADIBUS THEOLOGICIS.

—

ORATIO ACADEMICA AD THEOLOGOS INSULENSES (1).

Ecce tibi sistimus, Antistes et Rector clarissime (2), duos Collegii nostri Theologici discipulos (3), quos apostolica auctoritate et illustrissimi episcopi Lyddensis (4) hujus Archigymnasii Cancellarii nomine, ad gradus academicos promoveas.

Opportunior nullus dies quam hic divo Thomæ Aquinati sacratus, illi, inquam, doctorum principi cujus scientia ac sanctitas adeo laudem omnem humanam superaverunt, ut eximios honores quibus in Universitate Parisiensi indutus est (5) ipse non tam meruisse quam auxisse et cohonestasse dicendus sit.

(1) Habita est die VII martii anni hujus MDCCCLXXXI, in aula nobiliori Archigymnasii Catholici Insulensis.

(2) Præerat nempe clarissimus præsul Eduardus HAUTCŒUR, Archigymnasii rector.

(3) Promovendi erant ad academicos gradus reverendi sacerdotes Nicolaus Hansen luxemburgensis et Henricus Debout atrebas, Collegii Theologici Insulensis discipuli.

(4) Illustrissimus pontifex Henricus MONNIER, eminentissimi cardinalis REGNIER quondam vicarius generalis et auxiliarius episcopus, nunc vero Cameracensi sede vacante vicarius capitularis, academicæ huic promotioni præesse prohibitus sibi clarissimum rectorem suffecerat.

(5) Quot quantisque honoribus Aquinatem cumulaverit Universitas parisiensis enarravimus in historia præclarissimi et vere angelici doctoris. (Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN par Jules Didiot; Paris, Poussielgue, 1874.)

Aptior nulla hora quam hæc veluti præcentio divini sacrificii (1) quod statim et ideo perages, Præsul clarissime, ut optimo Deo gratia persolvatur immensa pro tam angelico præceptore hominibus concesso, proque tam cœlesti doctrina universo christiano orbi proposita, et nominatim in hoc Insulensi Collegio Theologico fidelissime atque uberrime impertita.

Ejus sunt flores et fructus hi candidati duo ante septem menses (2) gravissimo simul et amplissimo tentamine probati, et titulis ab Aquinate nobilitatis nunc decorandi.

Unus (3) est jam primo gradu insignis, utque vetustate verborum utar, jam primis *theologicæ lauri baccis* (4)

(1) Hæc scilicet nobis lex auctoritate Sedis Apostolicæ constituta est : « Dies festus sancti Thomæ Aquinatis, cœlestis patroni, anniversario cultu celebretur : hinc professores et Collegii doctores propriis insignibus induti missæ solemni ejusdem sancti protectoris assistent in ecclesia designata. » (*Statutum S. Fac. Theol. Insulen.*, c. VI, n. 55.) Superioribus annis in templo sancti Dominici divinis interfuimus ; quod rationes nemini ignotæ quum nuper vetuerint, sacrum in ipsis Archigymnasii ædibus factum est. — Ex verbis *Statuti* nostri mox relatis, Collegii Theologici Insulensis professoribus alios *doctores* adnumerari vides : hi sunt vel cathedratici quondam magistri a suo munere digressi, vel eximii et conspicui doctores Insulis commorantes et in Collegium solemniter cooptati ; vel tandem *honorarii* doctores quos ita describit *Statutum* (cap. IV, n. 21) : « Viri egregie de sacra scientia meriti» qui tamen « neque ullum jus suffragii neque locum in Collegii conventibus obtinent. » Hic porro titulus honorarii doctoris semel tantum hucusque a nobis, « probantibus cum cancellario episcopis, » collatus est, et viro quidem optime de christiana philosophia et theologia thomistica merito : is est clarissimus Salvator Talamo neapolitanus et in academia romana juridico-philosophica professor celeberrimus, cujus consociatione ipsi ornamur et plurimum delectamur.

(2) Mense julio, sub fine anni scholastici MDCCCLXXIX-MDCCCLXXX. Hujusmodi tentaminum acta proferuntur et leguntur in ipsa promotione ad academicos honores.

(3) Reverendus sacerdos N. Hansen, anno superiori jam primo gradu potitus.

(4) Ita multi nomen *baccalaureatus* etymologice interpretantur. Alii ipsum derivant ex *bacillo lauri* quo donabatur baccalaureus tanquam *laureæ* postea capessendæ symbolo ac pignore. Vox autem gallica

potitus secundisque nunc ditandus : vir ingenii acumine et firmitate ita conspicuus, ut minime dubitem eum aliquando Luxemburgensi patriæ magnam utilitatem esse allaturum.

Alter (1) is est quem ab exordio nostri magisterii (2) illustrissimus episcopus Atrebatensis (3) in Insulensem hanc « cellam vinariam, ut cum angelico doctore loquar (4), introduxit », sacram nempe doctrinam hausturum, quæ, juxta eumdem Angelicum (5), idcirco vinum

Bachelier ab alio forsitan repetenda esset fonte : « Loiseau, en son *Traité des Ordres*, ch. VI, n. 48, parle de certains Seigneurs qui, n'ayant pas autrefois le moyen de lever bannière, marchaient sous les bannières d'autrui, et étaient appelés pour cette raison *Bacheliers*. C'étaient, ajoute cet auteur, des jeunes gentilshommes qui aspiraient à l'ordre de chevalerie : ils étaient, dit-il, au *bas échelon*, comme il se voit, ès degrés des sciences, que le bachelier est celui qui s'est mis au cours pour être docteur. » (Durand de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique*, v° BACHELIER.) Fere consentit Littré, (*Dictionnaire de la langue française*, eodem v°.) : « Dans la féodalité, jeune gentilhomme qui *aspirait à être chevalier* et tenait rang *entre le chevalier et l'écuyer* ; » *il baccelliere* igitur esset idem ac *il basso cavaliere*. Sed de his satis superque. — Cætera nomina quibus aliquando designatus est primus ille theologicus gradus, alias recensere in votis est.

(1) Reverendus sacerdos H. Debout.

(2) Exordium habuerunt prælectiones nostræ theologicæ mense novembri anni MDCCCLXXVII.

(3) Illustrissimus præsul Joannes-Baptista-Joseph LEQUETTE, qui eamdem nobis benevolentiam ostendit quam nobilis ejus antecessor Franciscus RICHARDOT theologis et majoribus nostris Duacenis, sæculo mediante XVI°, præstiterat.

(4) Opusculo LXVIII editionis Romanæ et LXI editionis Parmensis. *Epistola* est *exhortatoria ad quemdam in qua proponit modum salubriter acquirendi scientiam sive humanam sive divinam.* — Multis quidem videtur opusculum illud dubium ; at rationes eorum negativæ tantum sunt et non adeo graves. Ipsum gallico idiomate edidimus in his Commentariis ante plures jam annos. (Cf. *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, tomo XXVI, p. 128). Ipsum denuo ediderunt quidam ex discipulis nostris anno anteriori in perpulchro sane libello qui ab Insulensi Societatis Sancti Augustini typographeo prodiit quemque laudare atque litteris commendare dignatus est summus Pontifex Leo XIII. (*Hommage à saint Thomas d'Aquin* ; broch. gr. in-4° imprimée avec luxe en rouge et noir ; — Lille, rue Royale, 26.)

(5) Commentario in caput LV Isaïæ. — Quomodo cœleste lumen Aquinati hunc commentarium dictanti affulserit discere poteris ex opere meo prius citato, p. 130.

dicitur quia *pungit arguendo, incendit exhortando, inebriat consolando*. Omnium itaque primus is est qui, post integrum triennium nostris prælectionibus strenue impensum (1), ad primum honorem academicum apud nos pertingat. Etsi enim alii nonnulli citius hunc gradum obtinuerint, studia jam prius alibi peregerant et heic felicissime uti omnes norunt resumpserant (2). Ille igitur non vulgari benevolentia nobis hodie consalutandus erat.

Anno superiori licuisset, o amatissimi Candidati, vos, quod moris erat, *baccalaureos* vocare, quemadmodum et licebat *Universitatis* nomine hanc almam Insulensem matrem appellare. An æque libuisset? incertum. Paulo enim barbariores voces lex civilis alio quidem spectans dimitti jussit (3), et politioribus forsitan ita locum præbuit. Ast erant illæ historico et ecclesiastico jure communitæ, et nescio quid avitæ scientiæ et gloriæ redolebant (4). Sed res manent, etsi erepta sint nomina; accidentium enim fluxus, ut Scholæ dictum usurpem, non tam prohibet

(1) Rariores utique sunt qui sublimiori theologiæ operam navare statutumque tempus impendere nunc valeant. His autem deficientibus, non modo scientiam ipsam theologicam sed rem omnem christianam magnis undique periculis obnoxiam esse necesse est. « Rogate ergo Dominum messis ut mittat operarios in messem suam. » (Matth. IX, 38.

(2) Istis quos non semel hic laudavi (cf. *Revue des Sciences ecclésiastiques*, tomo XXXIX, p. 68, 72, et tomo XL, p 140, 387), favet *Statutum* nostrum favetque *Decretum* pontificium diei VIII novembris anni MDCCCLXXVI; at certe non favet nimia Collegii nostri indulgentia quæ prorsus inepta ac prava foret lenitas.

(3) Legis istiusmodi promulgatæ die XIX martii anni MDCCCLXXX, nominatimque articuli IV huc spectantis textum habes tomo I, n° VII, utilium ac jucundarum ephemeridum quarum hic est titulus : *Bulletin de l'Œuvre des Facultés Catholiques de Lille*. Multa quæ ad Collegium nostrum Theologicum spectant ibi enarrata repperies.

(4) Qua de re legendæ omnino sunt gravissimæ *Observationes* ab Universitate Catholica Insulensi ante duos annos editæ. (*Observations présentées à MM. les Sénateurs et Députés* au nom des principes et des intérêts de la science, par le corps enseignant de l'Université Catholique de Lille, au sujet du projet de loi contre la liberté de l'enseignement supérieur. — Lille, J. Lefort, 1879.)

quam testatur substantias et hypostases perdurare. Quinimmo, dum *Candidati* vocamini, unus quidem *simplex* et alter *formatus*, quid vobis honoris et potestatis vindicetis clarius exprimitur, nec sine grata quadam theologici eloquii nota.

Candidatus nimirum Romæ dicebatur quisquis magistratum peteret : magistratus autem duplex omnino egregius jam a vobis petitur, munus videlicet docendi vel cum sola prolytarum licentia (1) vel etiam postea cum plena magistrorum auctoritate (2).

Id porro *formatum* nuncupari consuevit in Schola quod perfectius agnoscitur, et actui seu fini suo propinquius est ; cætera dicuntur *non formata*, et quandoque etiam *simplicia*: quæ notissima distinctio inter sacræ Theologiæ Candidatos facillime repperitur ; aut enim *a longinquo* tantum et minus *perfecte*, aut *jam propius et perfectius* magistratum doctrinalem ambiunt atque emerentur.

Hæc dum agetis, Candidati duo ornatissimi, tales estote

(1) *Prolyta*, jam inde a sæculo XVI præsertim in Collegio Romano S. J. sic dictus, ille est qui non modo *missionem* sive *dimissionem* a schola, uti parisienses loquebantur, obtinuit adeoque est *licentiatus* a studio, sed qui præterea facultatem et licentiam publice docendi, sequiori tamen ordine, suscepit. De variis hujus gradus nominibus alias forsitan dicemus.

(2) *Magister*, qui etiam *doctor* nuncupari consuevit, ille est qui plenissimo atque amplissimo jure pollet « theologiæ ubique gentium tradendæ, » quod jus tamen « non adhibeat, quoad ejus fieri potest.nisi de illorum quorum interest adsensu ac voluntate ». Ita habent litteræ quibus promoventur « ad doctoratus in Theologica Facultate gradum » discipuli Collegii Romani. Quam apte ad hanc lauream se disponant qui antiquo more prolytarumque jure jam docent, nemo non videt. — Hæc omnia tum in ipsa concione nostra tum in subjectis his notis dicta te clarissime monent de quadruplici academico gradu in Collegio nostro Theologico Insulensi discipulis proposito : primus est gradus *Candidati simpliciter dicti;* alter *Candidati formati;* tertius *Prolytæ;* quartus demum *Magistri*. Quibus vero mediis singuli attingantur non semel explicatum. (Cf. *Revue des Sciences ecclésiastiques*, locis præsertim antea citatis.)

quales sua ætate baccalaureos fuisse memorat magnus ille poeta et :

« Theologus Dantes, nullius dogmatis expers
« Quod foveat claro philosophia sinu (1) ».

Seipsum nimirum fingit in Paradiso a Christi Apostolo Petro de fide sacra mox interrogandum, et omnia, inquit, rationis arma sibi comparantem, non secus atque baccalaureus se armat et tacet, quamdiu magister quæstionem proponit, illam demonstrando et nondum disputando de ea (2) :

« Sì come il baccellier s'arma e non parla,
« Fin che il maestro la quistion propone
« Per approvarla, non per terminarla (3). »

Sic et vos armamini ad majores acrioresque pugnas : vobis enim indicentur, cum a nobis ipsis antequam ultima lauro coronemini, tum vero maxime, et alia prorsus mente, ab illis qui Christi jura et Ecclesiæ libertatem perpetuo ac furenter insectantur.

Sic et vos alto cordis orisque silentio veritatem de cœlo fulgentem contemplamini, exemplorum Aquinatis memores horumque ejus verborum :

« Tardiloquum te esse jubeo, et tarde ad locutorium

(1) Ita epitaphium Dantis Aligherii a *Joanne de Virgilio* scriptum ; pulchrius dici potuisset non verius.

(2) Duplex erat magistrorum sæculo XIII° munus : primum quæstionem sibi suisque auditoribus *proponebant ac demonstrabant*, seu uti tunc loquebantur *probabant*, (italice *approvare ;*) postea contra discipulos de re sic prius exposita *disputabant* et argumentabantur, quod *determinatio* apud illos audiebat, (italice *terminare* ;) huc spectat factum a me alibi (*Op. cit.* pp. 58-60) de Alberto Magno et Thoma Aquinate relatum.

(3) *Paradiso ;* canto XXIV, vv. 46-49.-Cf. notas huic loco a Brunone Bianchi appositas. (*La Commedia* di Dante Alighieri, fiorentino ; Firenze, F. Le Monnier, 1863.)

adscendentem ; conscientiæ puritatem amplectere ; orationi vacare non desinas ; cellam frequentare (1) diligas, si vis in cellam vinariam introduci (2). »

Dixi.

Dr Julius Didiot,
Collegii Theologici Insulensis Decanus.

(1) Male legerunt editores « *frequenter* ».
(2) Opusculo jam citato LXVIII alias LXI.

LE *DIES FESTUS JUDÆORUM*

(Joan. v, 1).

I.

Les premières paroles du chap. 5 de l'évangile de S. Jean présentent un problème, discuté depuis presque dix-huit siècles, mais demandant encore une solution moins arbitraire que celles qu'on a données jusqu'à ce jour.

Post hæc erat DIES FESTUS *Judæorum, et ascendit Jesus Jerosolymam,* dit la Vulgate, d'accord avec le grec, qui donne : ἑορτή. Quel est ce *Dies festus?*

Comme le latin n'a pas d'article grammatical, l'expression latine « Dies festus » peut signifier *une fête* et *la fête* ; on doit nécessairement recourir au grec. Mais ici même les manuscrits ne sont pas d'accord ; et avant la découverte du fameux *Codex Sinaiticus* par l'heureux Tischendorf, plus d'un savant admettait l'absence de l'article. Il n'est donc pas étonnant qu'on traduisît ordinairement : « Après cela eut lieu *une* fête des Juifs », quoique l'incertitude dans la détermination de cette fête eût aussi une grande influence sur cette traduction. Mais depuis la découverte de Tischendorf, plusieurs savants ont admis l'article, car il est plus probable que cet article ait été supprimé qu'ajouté. En tout cas, puisque le latin admet également deux versions, il paraît désor-

mais possible de traduire notre Vulgate aussi bien par « *la fête* » que par « *une fête.* »

Cependant, même en adoptant l'article, on se demande toujours ce que veut dire ce ἑορτή mystérieux et d'une obscurité énigmatique. Depuis S. Jean Chrysostôme, qui opinait pour la Pentecôte, depuis S. Augustin qui admettait une Pâque, on a continué à discuter ce passage. Jansénius pencha pour une Pâque, Maldonat pour la Pentecôte, Patrizzi pour la fête des Tabernacles, quelques autres modernes, même pour une fête d'institution humaine, la *Purim* (Pourim).

Vu cette diversité d'opinions, on peut s'attendre à des arguments faibles et peu concluants ; sans cela cette divergence n'existerait pas.

I. — Tout récemment encore, Jos. Grimm, l'éminent professeur de Wurtzbourg, dans un bel ouvrage : *Leben Jesu*, qui est au-dessus de mes éloges, pense que ce doit être une Pâque. S'appuyant surtout sur l'autorité nouvelle du *Sinaiticus*, la Pâque, dit-il, est *la* fête par excellence des Juifs et le terme ἑορτή, sans autre détermination, désigne chez S. Jean cette grande fête, de même qu'au chapitre précédent (vers. 45) l'expression *dies festus* désigne la Pâque. Malgré tout mon respect pour l'auteur, j'ose dire librement qu'il me semble être ici dans l'erreur. S. Jean nomme partout la Pâque, une *Pâque*, au ch. II, v. 13 et 23 comme au chap. IV et dans l'histoire de la Passion ; de même qu'il appelle de leur nom propre et usuel la fête des *Tabernacles* au chap. VII, et la *Dédicace* X, 22. Après avoir nommé l'une et l'autre de ces fêtes au commencement de chaque récit, il se sert à la vérité (*dans le courant* ou à la suite de ce récit IV, 45 auquel tacitement il nous renvoie) de l'expression commune de *dies festus* ; mais tout écrivain en ferait autant, et d'ailleurs il fait la même chose au chap. VII

en parlant de la fête des *Tabernacles*. Le verset 45 du chap. IV se rapporte donc à la fête nommée en dernier lieu (II, 13 et 23), comme au chap. VII la même expression de *dies festus* se rapporte à la fête nommée au commencement, à la fête des Tabernacles. Au contraire, au chap. V, il est question d'une fête distincte de celles des chapitres II et IV, puisque le Seigneur se rend de nouveau à la Ville sainte pour la célébrer comme celle du chap. II. Il n'y a ici aucune allusion à une fête déjà désignée ; mais il s'agit d'un autre jour solennel, que l'évangéliste ne désigne par aucun des noms énumérés plus haut. C'est ce nom qu'on a tâché de découvrir par un procédé quelconque, et que nous tâcherons de découvrir à notre tour.

Nulle part, ni dans la Bible, ni dans aucun auteur ancien, on ne trouve que le mot ἑορτή, en hébreu *chag* (חג) ou *atsarah* (עצרה) ou *atsereth* (עצרת), soit le *nom propre* de la Pâque. Dans les deux endroits principaux, cités par Grimm dans un ouvrage antérieur, le mot *chag*, par une tournure poétique, désigne la fête de Pâque ou de l'agneau pascal, mais nullement comme nom propre. Dans Isaïe XXX, 29 : « Canticum erit vobis sicut nox « (nocte) sanctificatæ *Solemnitatis* » et dans l'Exode XXIII, 18 : « Non immolabis super fermento sanguinem victi- « mæ meæ, nec remanebit usque mane adeps *solemni-* « *tatis* meæ », tout l'ensemble de la phrase exprime assez clairement la fête que l'auteur a en vue, mais ne présente évidemment pas un nom propre. Mais S. Jean, ayant désigné partout les trois Pâques, dans une prose très sobre, du nom généralement connu, on ne peut admettre ici, au chap. V, une expression figurée.

II. — Patrizzi (de Evangeliis) croit voir ici une fête des Tabernacles, et se base en partie sur ce qu'un manuscrit grec a noté en marge ce nom de fête. Mais

qu'un seul des cinq à six cents manuscrits du Nouveau Testament contient cette indication, cela prouve seulement que le copiste ou le possesseur était de cet avis, et cette opinion ne saurait entraîner nécessairement et *a priori* notre assentiment. Du reste cela ne diminue en rien le grand mérite des savantes recherches de cet auteur.

III. — Ceux qui voient au chap. v de S. Jean une Purim, se basent avant tout sur ces paroles du Seigneur à ses disciples, lors de la rencontre de la Samaritaine : « Nonne vos dicitis quod adhuc *quatuor menses* sunt et « messis venit ? » Ils prétendent que ces paroles furent prononcées quatre mois avant la moisson, qui commençait après le grand jour de Pâques ; et que par conséquent au chap. v, qui suit ce récit, il faut entendre la fête de Purim, la seule qui tombe dans ces quatre derniers mois de l'année juive. Nous parlerons de ce passage plus loin, et nous allons immédiatement nous occuper du quatrième sentiment, qui voit ici une Pentecôte.

IV. — La Pentecôte n'a pas été mieux défendue que les autres fêtes ; c'est cependant, à mon humble avis, l'opinion qui a le plus de probabilité. Il est nécessaire avant tout de se rappeler que la *Pâque* tombe au milieu du premier mois de l'année juive, la *Pentecôte* aux premiers jours du troisième mois, le grand jour de l'*Expiation* le 10 du 7e, la fête des *Tabernacles* au milieu du même mois, la *Dédicace* dans le 10e, et la *Purim* dans le dernier mois des juifs.

1° Nous avons rencontré plus haut trois mots très-usités dans l'Ancien Testament et qui signifient tous : *fête, solemnité ;* (*chag*, *atsarah*, *atsereth*). Or nulle part ces mots ne sont employés comme nom propre de la *Pâque*, soit dans la Bible, soit dans aucun écrivain de l'anti-

quité juive. Mais Josèphe, l'historien bien connu du peuple hébreu, dans ses Antiquités (III, 10, 6) nous dit positivement que la *Pentecôte* chez les juifs de son temps s'appelait *atsartha*. Atsartha est la forme araméenne du mot hébreu *atsereth*, comme *pascha* de *pesach*, et ainsi ce que nous venons de nier pour la Pâque, est affirmé ici, par la bouche de Josèphe, touchant la Pentecôte. Donc ce qui chez les juifs hellénistes, s'exprimait par le mot grec de πεντηκοστή, chez les juifs araméens s'appelait *atsartha*. Voici d'ailleurs comment l'historien s'exprime : « In *Pentecoste*, quam Hebræi *atsartha* « vocant, significat autem hoc Pentecosten ». On comprendra facilement que l'auteur, par son : « *significat autem* » n'entend pas donner la traduction d'Atsartha, mais un équivalent, qu'il aurait pu omettre, puisqu'il venait de dire la même chose assez clairement (1). On a ici l'ancien mot hébreu, qui, par l'influence du chaldéen pendant et après la captivité, a revêtu la forme conservée par Josèphe ; l'ancien nom commun *atsereth* est devenu dans sa nouvelle forme un nom propre, quand il s'agissait pour les juifs araméens d'indiquer la Pentecôte, et pour d'autres significations le mot a continué probablement d'être employé comme nom commun. Josèphe, originaire de la Palestine, s'était assimilé le grec aussi bien que l'araméen, sa langue maternelle, et il se sert partout du mot de Pentecôte, comme S. Paul et S. Luc. Mais l'indication, qu'il vient de donner comme en passant, va peut-être donner la solution la plus simple et la meilleure de la question qui nous occupe.

(1) Dans l'édition de Richter (la seule qui pour le moment soit à ma disposition) le mot : *Pentecoste* est imprimé les deux fois avec une lettre capitale. Mais puisque Josèphe, dans la même phrase, parle des 49 jours, il est plus probable qu'il faut traduire : *die quinquagesima* au premier de ces deux endroits.

2° Revenons maintenant au quatrième évangile. Le mot de *Pentecôte* ne s'y rencontre nulle part ; et puisque, d'un côté, la fête de la Pâque, comme celles des Tabernacles et de la Dédicace, semble exclue d'avance (S. Jean les nommerait comme partout ailleurs de leur nom habituel) ; puisque, d'un autre côté, il y a des raisons très graves pour admettre qu'il s'agit ici de la Pentecôte (voir plus loin), on peut se demander, après la lecture du passage de Josèphe, si le ἑορτὴ de S. Jean ne désigne pas une Pentecôte, et ne présente pas simplement une *traduction* du nom *Atsartha*, admis chez les Juifs vivant en dehors des pays grecs. Il ne serait pas étonnant qu'un Juif de la Palestine, ayant passé dans sa patrie la moitié de sa vie, eût conservé plus tard l'usage du mot *Atsartha*, et qu'en écrivant son évangile en grec il eût tout simplement donné une traduction de ce nom. Cette supposition est possible, et la suite de cet exposé la rendra probable, je l'espère.

3° Un ancien ouvrage (*Prædicatio Petri*), cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI, 5, où les usages juifs, après la chute de leur état politique et l'abrogation du culte de l'Ancien Testament, sont plus ou moins ridiculisés, s'exprime en ces termes : « Si luna non apparuerit, Sabbatum non agunt quod dicitur primum, neque Neomeniam agunt, neque Azyma, neque *Heorten*, neque Magnum diem, etc. » On traduit ordinairement : «*neque heorten*, » par *ni une fête*, comme on le faisait récemment encore dans le *Quartalschrift* de Tubingue (1871), quoique (1) l'auteur admette avec nous que S. Jean (V, 1), parle de la Pentecôte.

Mais ce sens est inadmissible, car dans la « Prædicatio Petri, » ce *Heorten* nous suggère déjà l'idée de la Pen-

(1) Le même auteur nous a, du reste, éclairés dans ses explications sur le *Sabbatum secundo primum* de S. Luc, VI, 1.

tecôte : il est inséré entre la fête des *Azymes* et le *grand jour* du jeûne ou de l'expiation, et entre ces deux fêtes il n'en existait pas d'autre que la *Pentecôte*. Ainsi, la traduction inadmissible : *ni une fête*, et l'ordre même dans lequel ces trois fêtes sont énumérées, nous donne le vrai sens du mot, surtout si on les rapproche du passage de Josèphe. On ne peut donc admettre l'objection de Grimm : que la Pentecôte ne dépendait pas de l'apparition de la nouvelle lune, mais de la Pâque, et que la fête des Tabernacles doit être préférée pour ce motif.

La Pentecôte, en effet, dépend immédiatement de la Pâque, et celle-ci de la nouvelle lune du mois de Nisan ; la Pentecôte dépend donc *médiatement* de cette lune ; on ne saurait exiger une plus grande précision de la *Prædicatio*, dont le but n'est pas de nous renseigner sur le calendrier juif, mais de jeter en passant le ridicule sur le passé des Hébreux. D'ailleurs cette explication de Grimm a le grand inconvénient de détruire arbitrairement l'ordre que nous devons supposer *a priori* dans l'énumération de ces fêtes; car le jour des *Tabernacles* ne vient qu'*après* le *Grand jour* de l'Expiation.

4° En résumé, dans le passage de la *Prædicatio*, cité par Clément d'Alexandrie, nous rejetons la traduction : *une fête*. Que dire maintenant de l'expression *heorte* de S. Jean? On sait que la Vulgate se prête aux deux interprétations. Pour le texte original, les quatre manuscrits les plus anciens sont divisés : le *Vaticanus* du IVe et l'*Alexandrinus* du Ve siècle n'ont pas l'article, le *Sinaiticus* du IVe et le *Parisinus Ephremi rescriptus* du Ve l'adoptent. Quoique tous les autres manuscrits omettent l'article, les critiques les plus compétents et même Tischendorf, avant son heureuse découverte du *Sinaiticus*, l'avaient adopté, car il est infiniment plus proba-

ble, comme je l'ai dit, que l'article a été omis par les copistes plutôt qu'ajouté ; et, ceci admis, la presque unanimité des autres manuscrits s'explique. Quoi qu'il en soit, si le *heorte* de S. Jean est un nom propre ou la *traduction* pure et simple d'un *nom propre* (ce que dès maintenant nous pouvons poser en thèse), il reste nom propre avec ou sans article ; comme dans le passage de la *Prædicatio Petri*, il rentre dans la catégorie des nombreux substantifs grecs, indiqués par les grammaires, qui ont une signification déterminée même sans article.

Cette assertion que même *sans* l'article la traduction : *une* fête est inadmissible, se confirme par la considération suivante : partout, lors même que le Seigneur ne va pas à la Ville sainte pour célébrer la fête (Jo. VI) ou qu'aucun fait marquant n'est pas noté, comme à la Dédicace (Jo. X, 22), partout S. Jean précise quelle est la fête dont il veut parler. Et il ne se serait pas rappelé quelle fut cette fête signalée par la fameuse guérison du paralytique, cette fête dont il sait nous dire qu'elle tomba cette fois un jour de Sabbat, et qui, — circonstance digne de remarque, — eut pour effet de bannir son divin Maître de la Judée pour plus de deux ans (1). Cela ne se comprendrait nullement. Ajoutez que dans ce cas l'évangéliste aurait probablement écrit : Dies festus *quidam* judæorum, comme ailleurs il dit : *Quidam* regulus (IV, 46), *quidam* homo (V, 5), gentiles *quidam* (XII, 20), comme S. Luc : Judex *quidam*, etc.

3° Avant de terminer la première partie de cette étude, j'ajouterai deux passages moins concluants que celui de Clément d'Alexandrie, discutables même, mais qui cependant semblent favoriser ma thèse.

(1) S. Luc (VI, 1), indique clairement la 2e Pâque, donc le fait dont parle S. Luc (IX, 10 seqq.) arriva à la 3e Pâque (Jo. VI, 4 : et cela (Luc IX, 51), conduit à la fête des Tabernacles (Jo. VII, 2).

A). S. Jérôme, traduisant du chaldéen le livre de Tobie, écrit au chapitre II : « Cum esset *dies festus* Domini » ; et LXX : « A la *Pentecôte,* qui est la fête des semaines. » S. Jérôme n'aurait-il pas lu dans son original un *atsartha*, qu'il aurait traduit mot à mot, tandis que les LXX en auraient traduit plutôt le sens? Il est vrai que récemment (1878) un des bibliothécaires d'Oxford a retrouvé de ce livre un texte chaldéen, qui donne comme le grec : *In festo hebdomadarum*, ainsi que l'ancienne Itala, et une version hébraïque, tous réunis dans : The book of Tobit, Oxford, 1878. Mais il y a de très fortes raisons de croire que ce texte ne fut pas celui de S. Jérôme, tant la différence est grande, surtout vers la fin, et le savant éditeur avoue lui-même que, malgré la ressemblance en beaucoup de points, ce texte est moins conforme à la Vulgate qu'à d'autres versions, et qu'il a été abrégé. Il est donc toujours permis de se demander si S. Jérôme n'aurait pas lu le mot Araméen que nous donne Josèphe.

B). On lit (v, 20) dans les *Constitutions apostoliques,* qui renferment des parties très anciennes : « Post decem dies ab Assumptione, quæ (dies) a prima Dominica quinquagesima est, *heorte* magna vobis sit; in ipsa enim hora tertia misit nobis Dominus Jesus donum sancti Spiritus. » La traduction latine imprimée de ce passage laisse à désirer. Nous avons traduit rigoureusement, laissant tel quel le mot *heorte* en question; il peut à la vérité n'être qu'un substantif commun, mais après les considérations que nous avons émises, il donne cependant à réfléchir.

Ailleurs, les *Constitutions* emploient le nom de Pentecôte. C'est seulement dans le cas où nous aurions ici un débris antique, mêlé au reste, que la chose serait de quelque importance.

Il faut noter, pour finir, que Philon le juif, contemporain de S. Jean et de Josèphe, nous dit que la Pâque, qui *commençait* la moisson, était considérée de son temps comme *profestum alterius festi majoris,* savoir de la Pentecôte qui *finissait* la moisson.

Il en était ainsi au temps de S. Jean. Plus tard, il est vrai, d'autres fêtes encore reçurent des dénominations abrégées : *ha-chag* (la fête), pour la fête des Tabernacles, et *joma* (le jour, par excellence) pour le jour de l'Expiation. Mais si ces noms n'existaient pas encore au temps de Josèphe et de S. Jean, ils nous aident à mieux comprendre l'*Atsartha* de leur époque.

II.

Jusqu'ici nous avons étudié le *mot,* pris isolément, sans considérer les circonstances et sans replacer l'expression dans le cadre historique de la fête cachée sous ce nom. Voyons maintenant ces circonstances historiques, faisons abstraction des considérations de la première partie, pour ne plus nous occuper du *mot*, mais seulement des *faits.*

1° S. Jean nous dit (v, 1) que le Seigneur pour célébrer cette fête alla à Jérusalem. — Or, pendant toute la période Galiléenne, rapportée par S. Matthieu iv, 12 à xix, 1 et dans les endroits parallèles des deux autres synoptiques, les trois premiers évangélistes ne font mention d'aucun voyage à la Ville sainte. Mais Matthieu xix, 1, Marc x, 1, Luc ix, 51, nous disent enfin, l'un : *Cum consummasset Jesus sermones istos, migravit a Galilæa ;* l'autre : *Et inde exsurgens ;* le troisième enfin : *Dum complerentur dies Assumptionis ejus, faciem suam firmavit ut iret in Jerusalem.* Avant cela, pendant de longs chapitres, pas un seul mot d'un voyage à Jérusa-

lem, pas un seul mot qui nous permette d'insérer, quelque part que ce soit, le voyage de Jean v, 1. On n'a donc pas le moindre droit de rattacher notre fête à l'excursion à la ville de Naïm (Luc. vii, 11) ; cette excursion, faisant partie d'une des tournées évangéliques, *par cela seul* qu'elle reporte le Seigneur vers le midi, n'implique nullement un voyage à Jérusalem, deux journées plus loin ; d'autant moins que S. Luc, qui plus tard (ix, 51, xiii, 22 et xvii, 11), nous avertit chaque fois des voyages similaires, ne le fait pas ici. Ainsi l'insertion de Jean v, 1, dans la période Galiléenne, qui dura deux ans et quelques mois, est arbitraire, nullement fondée : qu'on rapporte ce voyage à Luc vii, 17, ou à tout autre endroit (1).

Un auteur qui, comme je l'ai dit, voit avec nous dans notre *heorte* une Pentecôte, mais qui la place une année plus tard, dans le courant de la période Galiléenne, et la rattache au passage par la ville de Naïm, s'appuie sur cette raison, qui établit notre thèse et détruit la sienne propre : que S. Luc, après cela (2), n'insinue plus aucun voyage à Jérusalem. Or, ce qui l'engage à ne pas placer sa Pentecôte plus loin, aurait dû évidemment aussi l'empêcher de la rattacher à l'excursion de Naïm. Et ainsi nous pouvons poser hardiment la thèse que *notre heorte tombe avant la période Galiléenne,* avant Matt. iv, 12.

(1) Ce n'est que plus tard seulement que S. Jean (vii, 1) nous apprend que le Seigneur restait éloigné de la Galilée, *parce que* les Juifs de Jérusalem complotaient sa mort depuis la première Pentecôte, v, 18. Cela explique non seulement son absence de l'avant-dernière Pâque (Jo. vi, 4), mais aussi le silence des synoptiques sur un voyage à Jérusalem pendant la période galiléenne. Ce qui est dit (Joan. vii,1) appartient encore au récit du chap. vi.

(2) Après cela — jusqu'à la multiplication des cinq pains, dit-il. Mais encore à cette occasion-ci, S. Jean parle bien d'une Pâque, mais ne dit pas que le Seigneur y alla. Ce serait encore chose gratuite que de l'affirmer ; rien ne l'indique, au contraire.

Une seule objection, sérieuse à première vue, mérite d'être ici notée : déjà au chapitre précédent (IV, 3), S. Jean devient parallèle avec S. Mathieu IV, 12 : « Abiit iterum in Galilæam. » « Cum autem audisset Jesus quod Joannes traditus esset, secessit in Galilæam ; » par conséquent, Jean V, 1, dit-on, *doit* venir après le commencement de la période Galiléenne relatée dans S. Matthieu. Ce raisonnement n'est pas nouveau ; mais je fais remarquer avant tout que S. Matthieu nous donne le temps de ce retour, tandis que S. Jean qui venait de nous dire (III, 24) que le Précurseur n'était pas encore emprisonné, eût probablement commencé son chapitre IV d'une toute autre manière, si le voyage de ce chapitre IV avait eu lieu après cet emprisonnement, par exemple, à peu près comme S. Mathieu : « Ut ergo cognovit Jesus quia Joannes traditus est (1) ». S. Jean ne nous donne pas le *temps* de ce retour en Galilée, qui, chez lui, est le second, mais le *motif* seulement. Donc, malgré quelques apparences, dont l'appréciation est plus ou moins objective, le parallélisme ici n'est pas certain. Le retour chez les synoptiques peut tout aussi bien être parallèle à celui qu'on est obligé d'admettre implicitement chez S. Jean après son chapitre V. Enfin, — et cette réponse nous paraît décisive, — dans S. Matthieu (IV, 12 à XIX, 1) et dans les autres synoptiques, il n'est pas parlé d'un voyage à la Ville sainte ; il n'y a, par conséquent, aucun endroit auquel on puisse rattacher avec quelque certitude le voyage dont il est question au quatrième évangile. Donc, le retour de Matthieu IV, 12, doit être différent de celui de Jean IV, 3, et ce retour n'est pas le second, mais le troisième retour dans la vie publique

(1) Maintenant, tel qu'il est, le commencement de ce chap. IV se rapporte au πάντες de III, 26.

de Notre-Seigneur, parallèle au retour qui suivit notre *heorte*.

2° Cette thèse, qu'il m'est bien permis de juger inattaquable parce qu'elle n'est que l'énoncé pur et simple d'un fait, est admirablement éclairée par une tradition historique rapportée par Eusèbe (Hist. III, 24.) Je la traduis, en omettant ce que l'historien, dans le cours du récit, ajoute de son propre fonds : « Lorsque ceux qui ont écrit en premier lieu furent parvenus entre les mains de tous et entre les mains de Jean, on dit qu'il les accepta et en garantit l'exactitude ; mais il fit la remarque qu'il y manquait le récit des actions du Seigneur au commencement de la prédication évangélique.... » « On rapporte donc que l'apôtre S. Jean, y étant invité, donna dans son évangile *la période omise* par les premiers évangélistes, et les actions de Notre-Seigneur en ces temps. »

Puisque Eusèbe ne nous dit pas jusqu'où s'étend dans l'évangile de S. Jean l'histoire de cette *période omise*, il est naturel de l'étendre jusqu'au point où nous sommes certains du contraire, c'est-à-dire jusqu'au chap. VI, où la Multiplication des pains réclame évidemment sa place, au milieu des actions de Galilée, à côté de Matt. XIV, 14 et de Luc IX, 12. Cette opinion peut raisonnablement se défendre et selon ce passage aussi le chap. V de S. Jean doit venir avant la période Galiléenne. En deux mots, Matt. IV, 12 indique un retour en Galilée, *non suivi d'un voyage à Jérusalem ;* au contraire Jean IV, 3 parle d'un retour vers le nord, *réellement suivi d'un voyage pareil ;* Matt. IV, 12 n'est donc pas parallèle à Jean IV, 3.

3° Cette première observation nous a ramenés jusqu'avant Matt. IV, 12, une seconde nous conduira au résultat. Nous rencontrons ici l'opinion qui, dans Jean, V, 1, voit la fête de *Purim*.

Combien se sont écoulés de *semaines* ou de *mois* entre la Pâque de Jean II, 13 et le retour en Galilée de Jean IV, 3? — Certains auteurs admettent des *mois*, parce que Jean IV, 35 leur semble insinuer que ce retour eut lieu quatre mois avant Pâque, et dans ces quatre derniers mois de l'année juive, disent-ils, il ne se rencontre que la fête de *Purim*, cachée par conséquent sous ce *heorte* de Jean V, 1. Mais on n'est pas d'accord sur le sens de ce verset 35. Les auteurs de l'opinion relatée ci-dessus l'expliquent comme s'il y avait : « Nonne adhuc quatuor menses sunt, et messis « venit? » D'autres font remarquer qu'ainsi on ne fait pas droit au *vos dicitis;* car il y a : « *Nonne vos dicitis* « *quod* adhuc quatuor menses sunt? » Ce qui pourrait bien indiquer que nous nous trouvons en face d'un proverbe, dont le sens serait : « N'avez-vous pas la coutume de dire, ne dit-on pas (après les semailles) : encore quatre mois? etc.» J'avoue cependant que probablement on n'aurait pas critiqué la première interprétation s'il n'y avait pas de grandes difficultés contre ce nombre de *mois* entre les ch. II, 13 et IV, 3, de S. Jean. Mais tout juste à cause de ces difficultés nous avons le droit de défendre la seconde interprétation, et de voir ici un proverbe. Car le raisonnement du Seigneur en ceci reste le même des deux côtés ; il s'appuie également bien sur la distance entre les *semailles* et la *moisson* en général que sur la distance entre la moisson et le moment où il parle, supposé que celui-ci coïncidât avec les semailles. Et de plus, le *vos dicitis* est mieux expliqué par notre opinion (1).

(1) Beelen, de Louvain, dans sa traduction du Nouveau Testament, qui fait époque dans l'histoire des versions bibliques néerlandaises, admet ici une Purim. Je ne sais si mes raisons, en partie nouvelles, lui paraîtront avoir le poids qu'elles ont pour moi. Le quatrième évangile y gagnerait, je crois. Jusqu'ici Purim avait des droits.

Quelles sont donc les difficultés qui s'opposent à cette admission de *mois?* Les voici.

Le sentiment que nous combattons suppose nécessairement dans ces 7 à 8 mois, entre la Pâque de II, 13 et la fin du huitième mois, deux grandes fêtes, la Pentecôte et celle des Tabernacles, sans parler d'autres jours plus ou moins solennels. Et de ces deux grandes fêtes S. Jean ne dit pas un mot, lui qui ailleurs raconte en détail tout ce qui s'est passé en ces jours solennels ! Il ne signale pas même la présence du Seigneur, quoiqu'il se trouvât, dans cette hypothèse, beaucoup plus près de Jérusalem, que lorsqu'il devait s'y rendre du fond de la Galilée ! Outre ce silence complet sur les deux jours de fête, S. Jean ne relate rien de ce qui, pendant 8 mois, se serait passé dans la *terre de Juda*, (Jo. III, 22) rien, sauf la dispute entre les disciples du Précurseur encore libre (III, 24) et d'autres zélateurs, réprimée par la magnifique réponse de S. Jean-Baptiste ! Au contraire, avant et après cette dispute, l'évangéliste abonde en détails d'une manière frappante. Si donc, entre la conférence nocturne avec Nicodème (qui eut lieu évidemment à Jérusalem et pendant la semaine pascale) et le retour de IV, 3, l'évangéliste n'a à raconter qu'une seule discussion, il faut en conclure que les huit mois supposés n'existent pas.

4° Allons plus loin : le Seigneur, à sa rentrée en Galilée, est reçu avec enthousiasme par ceux qui avaient vu tout ce qu'il avait fait *in die festo, et ipsi enim venerant ad diem festum* (Jo. IV, 45). Tout le monde, sans exception, est d'accord à voir dans ces mots la *Pâque* de II, 13, comme VII, 8, sous la même expression, la fête des *Tabernacles*. La raison généralement admise n'est pas que ce mot serait employé ici avec quelque emphase, encore moins qu'il serait le nom propre de la Pâque ; mais tout simplement que ce mot, ici comme au ch. VII,

se *rapporte* évidemment à la fête nommée II, 13 et VII, 2.

Or, il faut noter que ni S. Jean, ni aucun autre écrivain ne se serait exprimé de cette façon, si depuis cette première Pâque jusqu'au retour dont il s'agit, il s'était passé deux autres grandes fêtes et un espace de 8 mois. Si entre cette Pâque et le retour, séparés dans le récit par plusieurs pages, une Pentecôte, ou Scénopégie étaient intervenues, il aurait dit : *In festo paschatis, et ipsi enim venerant ad festum paschatis.* Au contraire, l'expression de S. Jean telle qu'elle est, et toute la couleur de ce verset 45 nous insinuent d'une manière moralement certaine qu'aucune fête depuis II, 13, n'est encore arrivée et qu'ainsi *après son deuxième retour, on attend encore la Pentecôte*, que tout nous fait deviner sous l'expression tant débattue du chap. V.

Le retour en Galilée doit d'ailleurs avoir eu lieu *peu de temps* après la Pâque ; sinon, le Seigneur serait resté aux environs de la Ville sainte pour y célébrer auparavant la Pentecôte. Le retour se conçoit donc parfaitement une quinzaine de jours après la Pâque.

De cette manière, le Seigneur s'est rendu aussi à la première Pentecôte, une de ces fêtes qui se célébraient à Jérusalem même, tandis que la Purim se célébrait partout chez soi.

Ainsi les *Res Galilææ* commencent après la Pentecôte, au printemps de la première année de la vie publique du Seigneur.

THEOPHILUS.

LE MOUVEMENT

ET LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA NÉCESSITÉ D'UN PREMIER MOTEUR

D'APRÈS LA DOCTRINE SCOLASTIQUE.

—

(*6e article.*)

—

IV

Les forces physiques et les transformations chimiques.

(Suite).

Toutes les preuves que nous avons données pour montrer comment l'École détermine les équivalents chimiques par les forces caloriques, établissent clairement qu'au Moyen-Age on déterminait aussi ces équivalents par leurs forces de cohésion qu'on appellait *humidité* et *siccité* (1). Par conséquent, nous n'avons pas à démontrer à nouveau le sentiment des scolastiques. Voici

(1) Dans notre dernier article, nous avons, par distraction, affirmé sur les rapports soit entre le volume des gaz et leur poids, soit entre les forces de cohésion et les forces de dilatation des corps, le contraire de notre pensée. Nous aurions pu nous contenter d'indiquer ces erreurs et nos conclusions sur le sens que les scolastiques donnaient à l'égalité des forces de cohésion dans les équivalents chimiques, seraient restées vraies. Mais de nouvelles réflexions nous ont amené à considérer cette question à un point de vue plus complet. Nous demandons donc au lecteur qu'il nous permette de reprendre aujourd'hui la matière que nous avons déjà traitée dans les dix dernières pages de notre article du numéro de janvier. Comme nous le disions, les équivalents en humidité et siccité sont les mêmes que nos équivalents en volume ; mais pendant que la loi de Gay-Lussac n'est affirmée que des gaz, les auteurs du Moyen-Age ont avec raison, appliqué la leur à toutes les substances corporelles.

leur doctrine : 1° Les corps se combinent en proportion simple, dans la quantité où leurs forces de cohésion sont égales ; 2° les corps se combinent en proportion multiple, dans la quantité où les forces de cohésion de l'un sont doubles, triples ou quadruples des forces de cohésion de l'autre.

Examinons si ces deux lois, en particulier la première, se trouvent conformes aux affirmations de la chimie moderne.

Même après les découvertes de notre siècle, la force de cohésion est restée une puissance mystérieuse, dont on est loin de bien connaître l'action et les lois. On appelle force de cohésion, celle qui tend à rapprocher toutes les parties d'une substance, comme on appelle force de dilatation, celle qui tend à éloigner ces parties l'une de l'autre. On regarde généralement la force de cohésion et la force de dilatation comme deux forces distinctes et contraires, et on s'accorde à attribuer à leur influence l'état solide, liquide ou gazeux des divers corps. L'*état solide* serait celui où la force de cohésion l'emporte sur la force de dilatation ; l'*état liquide* serait celui où la force de cohésion est égalée par la force de dilatation ; l'*état de gaz parfait* serait celui où la force de dilatation l'emporte et neutralise complétement les effets de la force de cohésion.

Avant de comparer ces assertions à la théorie scolastique, il importe de constater que l'état où se doivent trouver les substances au moment où elles se combinent, est tout à fait semblable à l'état des gaz parfaits.

En effet, pour que la combinaison s'opère entre deux substances, il est absolument nécessaire que toute cohésion disparaisse entre les parties de chacune d'elles, non seulement, comme nous l'avons déjà observé avec les scolastiques et les modernes, afin que leurs éléments se

pénètrent plus intimement, mais surtout pour qu'ils s'unissent chimiquement. Supposons, en effet, que la cohésion retienne les éléments d'une substance enchaînés les uns aux autres : ces éléments ne pourront point se transformer ni prendre part à la combinaison. Ils se retrouveront après ce phénomène, dans le même état qu'auparavant, et leur substance sera absolument de même nature. Par suite, pour qu'il y ait transformation chimique, il faut que l'affinité des substances détruise leur force de cohésion.

Nous devons donc admettre que toute substance, soit simple, soit composée, ne se transforme chimiquement qu'à la condition de se trouver dans un état semblable à celui des gaz parfaits, c'est-à-dire dans un état où la cohésion de ses plus petits éléments est neutralisée.

N'est-ce point là une des raisons qui ont amené la sagesse antique, dont la scolastique s'est faite l'écho, à ranger l'humidité et la siccité parmi les forces qui agissent immédiatement dans la mixtion ? Nous avons le droit de le supposer.

Quoiqu'il en soit, si nous étudions la doctrine de l'École, la théorie qu'elle enseigne sur les forces, qu'elle appelle *humidité* et *siccité*, nous semble un peu différente de la théorie qu'on admet communément aujourd'hui sur les forces de cohésion et de dilatation.

Parmi les modernes, on donne pour causes à la cohésion et à la dilatation deux forces contraires et de genre différent. On admet qu'elles existent simultanément dans tous les corps et s'y combattent, de telle sorte que la force qui l'emporte neutralise l'autre et la réduit à l'état de pure puissance.

Les assertions des scolastiques sur les forces contraires paraissent, à première vue, tout à fait conformes à la théorie que nous venons d'enregistrer. Mais en les étu-

diant de plus près, nous nous sommes aperçus que ces forces, appelées contraires par l'Ecole, ne sont, dans la pensée des auteurs du Moyen-Age, qu'une participation diverse à un même genre de forces. Nous avons remarqué que cette participation est diverse à cause de la diversité de la proportion dans laquelle les substances d'espèces différentes peuvent les recevoir. La chaleur du mercure est contraire à la froideur de l'eau, parce que la température d'un gramme de mercure, pris à zéro degré, suppose trente fois moins de calories que la même température d'une même quantité d'eau. Les assertions du moyen âge sur la siccité et l'humidité doivent s'entendre de la même manière que celles sur la chaleur et le froid. Par conséquent, de même que la chaleur et le froid ne sont qu'une participation en proportion diverse à des forces caloriques semblables ; de même, la siccité et l'humidité ne sont, dans la théorie scolastique, qu'une participation en proportion diverse à des forces de cohésion on de dilatation semblables.

Si donc le Docteur angélique appelle ces forces contraires, c'est parce qu'elles ne peuvent se trouver simultanément dans la même substance. De même, en effet, que la chaleur du mercure ne peut être tout à la fois à la température de zéro degré et de cent degrés, de même que cette température ne peut être produite tout à la fois par une calorie et par trente ; ainsi un même corps ne peut être tout à la fois à l'état solide, liquide et gazeux, ainsi encore sous une même pression et à température égale, un gramme d'hydrogène ne peut occuper le même volume qu'un gramme d'oxygène, parce qu'un volume d'oxygène pèse naturellement seize fois moins qu'un volume d'hydrogène. Nous avons prouvé plus haut que c'est bien en ce sens que les scolastiques entendent la contrariété des qualités élémentaires ; nous montre-

rons plus loin combien est fondée l'assimilation qu'ils font entre la chaleur et la cohésion ; en ce moment nous ne voulons que constater leur pensée sur ces points.

Les forces de siccité et d'humidité que les auteurs du moyen âge appellent contraires, devraient donc, dans la manière de parler des modernes (1), être dites de même nature, et c'est pourquoi nous leur avons donné le nom commun de forces de cohésion, comme nous avons donné aux forces de chaleur et de froid le nom commun de forces caloriques.

De même, en effet, que les forces caloriques sont des forces d'une nature identique que les corps détiennent en quantités diverses, selon leur température et leur chaleur spécifique ; de même les forces de siccité et d'humidité, telles que le moyen âge les concevait, sont des forces d'une nature identique que les corps détiennent en quantités diverses, selon leur état, solide, liquide ou gazeux, et selon leur capacité spécifique, que nous nous permettrons d'appeler *cohésion spécifique* (2).

Il ne serait pas étonnant que les modernes, eux aussi, ramènent à une seule cause les forces contraires qu'ils appellent de cohésion et de dilatation. En effet, ces forces paraissent pouvoir exister dans toutes les substances. Aujourd'hui que tous les gaz ont été liquéfiés, il n'est aucun corps en qui on n'ait reconnu à l'état liquide des forces de cohésion. N'est-il pas probable aussi qu'avec une chaleur ou d'autres forces assez puissantes on pourrait réduire tous les corps solides ou liquides à l'état ga-

(1) Encore bien que d'après la terminologie scolastique, ces forces doivent être dites d'espèce diverse, comme nous l'avons vu.

(2) Comme on entend par chaleur spécifique le quotient des forces caloriques d'un corps par son poids, de même nous appelons cohésion spécifique, le quotient des forces de cohésion d'un corps par son poids, en entendant par forces de cohésion, la résultante des forces soit de cohésion, soit de dilatation.

zeux ? S'il en est ainsi, il est possible que ces forces (très peu connues dans leur cause), que les physiciens appellent de cohésion et de dilatation, ne soient (comme la chaleur et le froid) que la participation en plus ou moins grande quantité et en proportion diverse, à une force de même espèce, dont la nature ne nous est pas encore connue et qui pourrait, comme nous le dirons plus loin, n'être autre chose que l'électricité.

Mais, sans discuter les notions reçues, acceptons-les avec le sens qui leur est donné et exprimons dans le langage moderne les affirmations du moyen âge.

Admettons un instant que les forces qui se traduisent par les phénomènes de dilatation et de cohésion aient des causes différentes. Ces forces, comme tout le monde l'admet, sont de direction contraire, et le phénomène de cohésion ou de dilatation que nous constatons est toujours la résultante de la somme de ces deux énergies. Voici un liquide, de l'eau, par exemple. Ces forces s'y contrebalancent, de là l'équilibre instable du liquide. Voici une vapeur, en contact sous une assez forte pression avec le liquide dont elle s'est formée. Les forces de dilatation l'emportent, mais non encore au point que les forces de cohésion soient sans influence. Les forces de dilatation dans cette vapeur sont donc égales aux forces de cohésion neutralisées et à la force capable de produire la dilatation que nous constatons, dilatation qui sera d'autant plus grande que la vapeur s'éloignera davantage de l'état liquide, jusqu'au moment où cette vapeur, s'approchant de plus en plus des gaz parfaits, sera soumise complétement à la loi de Mariotte dont nous allons parler, c'est-à-dire qu'à température constante, elle se dilatera en raison de la seule pression. Voici un gaz, de l'hydrogène, par exemple : à température constante, ce gaz se dilate selon la loi de Mariotte et presque en raison de la

seule pression. Il semble donc soustrait complétement à l'influence de la force de cohésion. Néanmoins, puisque ce gaz peut être liquéfié, les forces qui le font se dilater, sont équivalentes 1° aux forces de cohésion qu'il laisserait paraître à l'état liquide et 2° aux forces capables de le dilater de la manière que nous voyons.

Cette assertion que l'état de dilatation d'un corps répond à la somme des forces capables de neutraliser ses forces de cohésion et de le dilater, serait encore vraie si nous supposions l'hydrogène à l'état extrêmement raréfié qu'on a découvert récemment et qu'on a appelé l'état radiant. Il faut pareillement admettre que les forces de cohésion d'un corps solide ou liquide, sont équivalentes à la somme des forces de cohésion capables de neutraliser les forces de dilatation de ce corps et de lui donner l'état solide ou liquide dans lequel il se trouve.

Après ces observations, il nous est facile de dire à quoi répond la force soit d'humidité, soit de siccité des scolastiques. Elle est la force résultante des deux forces parallèles et contraires que les modernes appellent forces de cohésion et forces de dilatation. D'après les lois de la mécanique, cette résultante est égale à la différence des deux forces composantes. Il est donc entendu que ce que nous avons appelé *force de cohésion* en interprétant les scolastiques, c'est la résultante ou la différence des forces contraires que les modernes appellent de cohésion et de dilatation.

Cette force de cohésion, que nous allons appeler un moment *force de cohésion et dilatation*, pour éviter tout malentendu, peut se manifester soit par une forte cohésion, comme dans les corps solides les plus infusibles, par exemple le carbone ; soit par une grande dilatation, comme dans les gaz. Les corps y participent en proportions diverses en raison de leur état passager, et surtout

en raison de leur nature intime ou de leur cohésion spécifique. Cette force semble distincte de la chaleur, quoique la chaleur puisse se transformer en cette *force de cohésion et dilatation.* C'est pourquoi la nature de certains corps, par exemple du carbone ou de l'hydrogène, s'oppose à ce que la chaleur qui leur est communiquée ou les forces qui résultent de la pression qu'ils supportent, se transforment en forces de cohésion pour les faire changer d'état. Ces corps seront, par suite, très difficiles à faire entrer en fusion ou bien à liquéfier.

Quelle que soit la nature de la force mystérieuse qui nous occupe, nous pouvons, dans certains cas, la mesurer par les phénomènes auxquels elle donne lieu. Cherchons donc à contrôler l'exactitude de cette assertion des scolastiques : *Les corps se combinent dans la proportion où leurs forces de cohésion et dilatation sont égales.*

Est-il vrai qu'un corps se combine avec un autre corps quand leurs *forces de cohésion et dilatation* sont équivalentes, de même qu'un corps se combine avec un autre corps, quand leurs forces caloriques sont équivalentes ?

Au moment où il se combine, tout corps se soustrait complètement à l'influence de toute cohésion. Ainsi, au point de vue qui nous occupe, son état devient semblable à celui des gaz parfaits. Ce n'est donc point par l'examen des *forces de cohésion et dilatation* qui se trouvent dans les solides, les liquides ou certaines vapeurs, qu'il convient de contrôler l'assertion de l'École ; mais par l'examen des *forces de cohésion et dilatation* que nous pouvons mesurer dans les gaz parfaits. Voyons donc si la loi des scolastiques s'applique aux gaz parfaits qui n'ont pas besoin de changer d'état, mais gardent leurs *forces de cohésion et dilatation* au moment de la combinaison ; ensuite nous chercherons si elle est également applicable aux autres corps.

Examinons tout d'abord la mesure des *forces de cohésion et dilatation* d'un gaz parfait. Si nous avions à résoudre le même problème pour un solide ou un liquide, la question serait fort complexe. Il nous faudrait, en effet, mettre ce corps à l'abri de l'influence de toute force inconnue ; il nous faudrait en outre déterminer la quantité de travail employé soit pour soustraire ses éléments constitutifs aux attractions qui les relient, soit dans certains cas pour les faire passer de l'état solide à l'état liquide, soit pour dilater son volume, soit pour produire la température qui accompagne ces phénomènes. Heureusement, la détermination des *forces de cohésion et dilatation* qui agissent dans un gaz parfait, est beaucoup plus facile, ainsi que nous allons le voir.

La loi de la dilatation des gaz a été formulée à deux points de vue différents, par Mariotte et par Gay-Lussac. Mariotte suppose un gaz gardant une température constante, et détermine sa dilatation par rapport à la pression qu'il supporte. Gay-Lussac suppose un gaz soumis à la même pression, et détermine sa dilatation par rapport à la chaleur qui lui est communiquée.

On connaît la loi de Mariotte : *Les volumes occupés successivement par une même masse gazeuse, varient en raison inverse des pressions qu'elle supporte, si la température reste la même pendant toute la durée de l'expérience.* Quoique cette loi ne s'applique pas d'une manière absolue, on l'admet comme généralement exacte, et nous pouvons nous en servir pour déterminer les forces de dilatation des divers gaz comparés les uns aux autres.

En effet, il est évident qu'en prenant deux gaz à la même température et sous la même pression, leurs *forces de cohésion et dilatation* seront directement proportionnelles au volume qu'ils occupent. Supposons un mètre cube d'azote et un mètre cube d'oxygène à zéro

degré et sous la pression d'une atmosphère. Doublons la pression et le volume des deux gaz diminuera de moitié. Faisons-leur subir une pression de cinq atmosphères et le volume de chacun des gaz ne sera plus que d'un cinquième de mètre cube. La dilatation de ces deux gaz, variant de la même manière, en face des mêmes forces de pression, nous avons le droit de regarder la dilatation des deux quantités de gaz que nous avons considérées, comme étant le résultat de forces équivalentes. D'autre part, comme la loi de Mariotte est vraie de tous les gaz, nous pouvons affirmer *qu'à température et à pression égales, les forces de cohésion et dilatation des gaz, sont directement proportionnelles au volume qu'ils occupent.*

L'examen des lois de Gay-Lussac et d'une loi de Davy va nous donner le moyen de contrôler la déduction que nous avons tirée de la loi de Mariotte.

Les lois de Gay-Lussac peuvent se formuler ainsi, en tenant compte des expériences de M. Regnault :

1° Tous les gaz se dilatent de la même manière entre zéro et cent degrés ;

2° Le coefficient de dilatation des gaz (par la chaleur) est 0,00367 ou 1/273.

Davy a complété ces lois par cette autre que le coefficient de dilatation est le même, quelle que soit la pression.

Ces lois sont d'une exactitude très approchée et il est vrai de dire d'une manière générale, que le volume d'un gaz augmente de 1/273, quand sa température augmente d'un degré.

Nous pouvons donc nous appuyer sur ce principe pour déterminer les forces relatives de cohésion et dilatation que détiennent les divers gaz.

Quand un gaz placé sous une pression constante, passe de 0 à 1 degré, il se dilate en même temps de 1/273 de son volume, et par conséquent la chaleur qui

lui est communiquée produit un double travail : 1° elle élève la température du gaz ; 2° elle dilate son volume.

Pour résoudre les questions qui nous occupent, nous avons besoin de déterminer quelle est la quantité de chaleur qui est employée à produire cette dilatation. La loi de Mariotte nous a déjà conduit à admettre que la force de dilatation des gaz est en raison inverse de la pression qu'ils supportent. Mais nous pouvons craindre qu'avec la pression, quelque autre force inconnue n'intervienne dans les phénomènes qui se produisent selon cette loi de Mariotte. Il n'est donc pas inutile de contrôler les conclusions que nous en avons tirées. Et si nous parvenions à montrer que la chaleur employée à dilater les gaz conformément à la loi de Gay-Lussac, représente une quantité de travail exactement équivalent à celui qui est employé d'après la loi de Mariotte, pour les comprimer d'un égal volume, nous ne pourrions plus douter de l'exactitude des principes, sur lesquels nous nous appuyons pour mesurer les *forces de cohésion et dilatation* des divers gaz, par le volume qu'ils occupent et la pression qu'ils supportent.

Or, chose remarquable, on peut établir par le calcul (1)

(1) Faisons ce calcul pour 1 kilogramme d'air ayant la température de 0 degré et placé sous la pression d'une atmosphère. Ce kilog. d'air occupe en mètres cubes, un volume de 0,7736, et nous pouvons déterminer la pression qu'il supporte, la pression d'une atmosphère sur un mètre carré étant de 10,333 kil.

Ce volume d'air en s'échauffant de 1 degré, augmentera de 1/273 d'après la loi de Gay-Lussac. Or, nous pouvons déterminer en kilogrammètres les forces employées à ce travail de dilatation. Pour cela, nous n'avons qu'à multiplier le volume de l'air estimé en mètres cubes 0,7736, par le poids de l'atmosphère 10,333 et à diviser le résultat par 273.

$$0{,}7736 \times 10{,}333 : 273 = 29{,}281.$$

Le travail produit suppose donc des forces de 29 kilogrammètres 281, si la pression de l'atmosphère est la seule force qui empêchait la dilatation. Il suffit maintenant de diviser ce nombre par 425, équiva-

que la chaleur employée à dilater le volume d'un gaz d'après la loi de Gay-Lussac, produit précisément un travail équivalent à celui qu'il faut d'après la loi de Mariotte, pour comprimer le volume de ce gaz de la même quantité.

Il est donc clair que la chaleur employée à dilater un gaz de 1/273, 1/4 ou 1/3 de son volume, ne fait que neutraliser 1/273, un quart ou un tiers de la pression que ce gaz supporte. Ce qui fait admettre que, pour élever la température d'un corps placé dans le vide, il faut moins de chaleur que pour élever de la même quantité, la température du même corps placé sous une pression. En effet, dans le second cas, il a une dépense de

lent mécanique de la chaleur, pour déterminer en calories, la chaleur capable de produire le même travail.

$$29,281 : 425 = 0,064.$$

Il nous reste à montrer que lorsque un kilog. d'air s'échauffe d'un degré, il y a bien 0,064 calories, qui sont employées à dilater son volume.

La chaleur spécifique de l'air à pression constante est 0,2374, c'est à dire que pour s'échauffer de 1 degré et augmenter son volume de 1/273, un kilog. d'air absorbe en calories 0,2374 de chaleur. D'autre part, on estime (en partant d'expériences sur la vitesse du son) que la chaleur spécifique de l'air à volume constant, est environ 1,41 de sa chaleur spécifique à pression constante, c'est à dire que un kilog. d'air qui s'échauffe d'un degré sans se dilater, absorbe en calories 0,2374 : 1,41 = 0,1684 de chaleur.

La quantité de chaleur employée pour dilater 1 kilog. d'air de 1/273, doit être la différence entre les calories employées à échauffer cet air à pression constante et en le dilatant, et les calories employées à échauffer 1 kil. d'air à volume constant et sans dilatation.

$$0,2374 - 0,1684 = 0,069$$

nombre très rapproché de 0,064 et qui peut être regardé comme représentant la même valeur, si l'on considère que le rapport de la chaleur spécifique de l'air à pression constante et à volume constant, n'est que d'une exactitude rapprochée.

On a calculé (Angot, *Traité de Physique*, n. 210) l'équivalent mécanique de la chaleur en se fondant sur les données que nous venons d'admettre, et on a trouvé 424,3 au lieu de 425, nombre généralement reçu.

chaleur, employée à dilater le corps et à contrebalancer la pression de l'atmosphère.

Concluons qu'en comparant entre eux plusieurs gaz ayant le même volume, nous pourrons mesurer leurs forces de cohésion et dilatation, par la pression qu'ils supportent; ou bien encore qu'en comparant entre eux plusieurs gaz placés sous la même pression, nous pourrons mesurer leurs forces de cohésion et dilatation par le volume qu'ils occupent; puisque *les forces de cohésion et dilatation des gaz sont directement proportionnelles au produit du volume par la pression.*

Ces observations faites, il nous est facile de montrer pour les gaz, la vérité de la loi des scolastiques, sur l'égalité des forces de cohésion et dilatation, dans les équivalents chimiques qui se combinent en proportion simple.

Tout le monde admet l'exactitude de cette loi de Gay Lussac : *Quand deux gaz se combinent, les volumes des gaz qui entrent en combinaison sont toujours en rapport simple*, et les chimistes se fondent sur cette loi pour déterminer les équivalents en volume des divers gaz.

Mais si cette loi de Gay Lussac est exacte, il faut admettre comme non moins exacte en ce qui concerne les gaz, cette loi des scolastiques : *Deux corps se combinent, en proportion simple, quand leurs forces de cohésion et dilatation sont égales; en proportion multiple, lorsque ces forces sont deux, trois ou quatre fois plus grandes dans un corps que dans l'autre.* En effet, comme nous l'avons établi, dans les gaz, les *forces de cohésion et dilatation* des scolastiques, sont directement proportionnelles au volume, et par conséquent le Moyen-Age et la Grèce du temps d'Aristote connaissaient, au moins théoriquement et équivalemment, la loi que Gay-Lussac a formulée au commencement de ce siècle.

Ce serait déjà un résultat remarquable en faveur des scolastiques, de constater, comme nous venons de le faire, que leur loi est vraie pour tous les corps dans lesquels nous pouvons en contrôler l'exactitude, et personne n'aurait le droit de rire de notre crédulité, si sur leur témoignage, nous regardions comme probable que cette loi est également vraie pour tous les corps dont ils l'affirment, même pour ceux au sujet desquels notre science insuffisante n'en peut démontrer l'exactitude.

Mais nous croyons pouvoir montrer que la loi des scolastiques est exacte de tous les corps dont ils l'affirmaient, qu'elle est vraie non seulement des gaz, mais encore des solides et des liquides ; non seulement des corps que la science moderne regarde comme simples, mais encore, de tous les corps qui se combinent qu'ils soient simples ou composés.

Trois remarques très faciles nous amèneront à cette conclusion.

La première, c'est que la loi de Gay-Lussac sur les équivalents en volume, et par suite celle des scolastiques sur les équivalents en forces de cohésion, ne s'applique pas seulement aux gaz qui sont des corps simples comme l'hydrogène, l'azote, le chlore, mais encore aux gaz composés comme la vapeur d'eau, l'oxyde de carbone, l'acide carbonique, le protoxyde d'azote, l'acide sulfureux, l'acide sulphydrique, le sulfure de carbone, la cyanogène, etc., qui se combinent à volumes égaux.

Une deuxième remarque, c'est que la même loi s'applique non seulement aux gaz les plus permanents, comme l'hydrogène, mais encore aux vapeurs facilement liquéfiables, comme l'eau. Lorsque ces vapeurs ne sont pas trop condensées et qu'elles ne saturent pas l'espace qu'elles occupent, à température constante leur dilatation est soumise à la loi de Mariotte, par consé-

quent, leurs forces de cohésion et dilatation se peuvent mesurer par leur volume, et nous avons le droit de leur appliquer la lôi des scolastiques sur les équivalents par les forces de dilatation.

Une dernière remarque, c'est que tout corps, soit solide, soit liquide, ne peut se combiner qu'à la condition de perdre ce que les modernes appellent sa cohésion. Nous avons déjà fait cette observation importante. Pour que deux substances s'unissent intimement de façon à en former une troisième, il est nécessaire que les moindres parties de chacune des deux substances composantes, se désaggrégent complètement au moment de leur combinaison. Par suite, ces deux substances prennent un état analogue à l'état des gaz dont les particules sont indépendantes les unes des autres. Sans doute nous ne voyons généralement pas prendre aux substances qui se combinent le volume des corps gazeux ; mais il semble néanmoins qu'ils en ont toutes les forces.

En effet, les susbtances qui se combinent, doivent avoir toutes les forces correspondant à l'état où elles se trouvent, quand même elles ne les manifesteraient point ; car on ne voit pas pourquoi ces substances seraient dépouillées des forces et de l'énergie propres à l'état où elles se trouvent ; tandis qu'on voit parfaitement la raison pour laquelle toute cette énergie ne se manifeste pas à l'extérieur, par les effets qui seraient produits à un autre moment qu'à celui de la combinaison. En effet le travail de la combinaison absorbe ou transforme, comme tout le monde le reconnaît, une quantité prodigieuse de forces, et quoi d'étonnant que ce travail absorbe ou transforme les forces que le corps employerait sans cela à se dilater.

Du reste les qualités spécifiques de la substance produite en vertu d'une combinaison, sont différentes des qualités spécifiques des substances composantes. Ce

changement dans l'état des forces physiques détenues dans le corps, se fait en même temps que le changement dans les substances. Il se produit en particulier une transformation dans les forces de cohésion ; or, cela posé, toutes ces forces devront être généralement employées non pas à produire un travail extérieur mais à produire un travail intérieur. Car, comme nous le dirons plus loin, après la combinaison, on retrouve en général dans le composé, toutes les forces qui étaient dans les composants. Par conséquent, ces forces de cohésion de dilatation existent au moment de la combinaison et s'échangent de manière à produire le composé.

Mais pourquoi insister longuement sur une assertion qui peut être contestée, et qui n'est absolument pas nécessaire à notre argumentation. Qu'on nie, si on le veut, que l'état des substances qui se combinent est semblable à leur état gazeux. Il faut qu'on reconnaisse que les substances se combinent toujours dans le même poids et que par conséquent la quantité d'un corps qui se combine est toujours la même (que ce corps se transforme chimiquement alors qu'il est à l'état solide, liquide ou gazeux). L'équivalent de la glace et de l'eau liquide est le même que celui de l'eau vaporisée, cela nous suffit. Supposons que tous les corps soient à l'état gazeux, déterminons leur équivalent lorsqu'ils sont dans cet état. Cet équivalent restera le même pour les mêmes corps dans quelque état que nous les prenions.

Et qu'on ne dise point que les forces de cohésion d'une substance prise à l'état solide, ne sont point proportionnelles à celles de la même substance prise à l'état gazeux. La conception que les scolastiques ont des forces de cohésion suppose le contraire. Ils admettent en effet que ces forces de cohésion existent dans chaque corps, dans une quantité qui peut varier, mais, en même temps,

dans une proportion qui sera toujours la même. Conformément à leurs principes, chaque substance a sa cohésion spécifique à peu près constante. Si donc nous pouvons mesurer les forces de cohésion d'un gaz par son volume ou par la pression qu'il supporte, nous pouvons de même mesurer les forces de cohésion d'un solide, par le volume qu'il occuperait à l'état gazeux. Absolument comme nous pouvons mesurer les forces caloriques relatives de l'eau et du mercure, pris à 0 degré, par la quantité de calories que ces substances absorbent pour passer de la température de 99 à 100 degrés.

Cela admis, il n'est pas difficile d'établir que la loi des scolastiques sur l'égalité des forces de cohésion et dilatation des corps qui se combinent s'applique à toutes les substances et doit être exacte pour toutes. En effet la loi de Gay-Lussac sur les équivalents des gaz en volume semble universellement vraie. Si donc on réduisait à l'état gazeux tous les corps soit simples soit composés, leurs équivalents seraient exactement déterminés d'après cette loi. Mais puisque l'équivalent chimique de chaque substance est le même à l'état solide qu'à l'état gazeux, puisque en outre la cohésion spécifique de chaque substance est la même à l'état solide qu'à l'état gazeux, il faut admettre qu'à l'état solide ou liquide, comme à l'état gazeux, *toutes les substances se combinent en proportion simple, dans la quantité où leurs forces de cohésion sont égales*. C'est la loi des scolastiques.

Mais en outre, au moment où ils se combinent, les corps, ainsi qu'il sera dit plus loin, ont le même niveau, la même température de cohésion, c'est à dire qu'ils sont sous les mêmes influences (électriques ou autres) capables de modifier leur cohésion.

A. VACANT,

Maître en théologie, professeur au séminaire de Nancy.

(A suivre.)

DE L'IGNORANCE INVINCIBLE

DES

CONCLUSIONS ÉLOIGNÉES DE LA LOI NATURELLE (1).

4e article.

§ IV.

EXAMEN DES PREUVES.

L'opinion qui n'admet point d'ignorance invincible de la loi naturelle, *practice et quoad evasionem*, ne repose sur aucune base théologique sérieuse : un petit nombre de considérations seront suffisantes, nous en avons l'espoir, pour justifier notre assertion.

I. Si les premiers principes de la loi naturelle sont à la portée de la raison la plus faible, les conclusions éloignées de cette loi sont souvent obscures et fort controversées, et demandent toujours, pour être saisies, un effort de raisonnement dont tout le monde n'est pas capable. C'est là un fait trop évident pour que nous songions à le prouver ; il n'est d'ailleurs pas contesté.

Certains théologiens qui rejettent toute ignorance pratiquement invincible de la loi naturelle, ont cru découvrir un argument en faveur de leur opinion dans les versets 14 et 15 du chapitre II de l'épître aux Romains. Evidemment, cet argument n'a pas de valeur. En effet, le but de S. Paul est de montrer que si les Gentils n'ont pas la loi Mosaïque, ils sont néanmoins soumis à une loi dictée par la nature ; mais il ne parle pas de l'étendue de la connaissance que l'on peut avoir de cette loi, ni de la manière dont elle doit être observée. Une simple lecture du texte suffit, nous semble-t-il, pour faire comprendre la justesse de cette observation : *Cum enim Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt,*

(1) Voir tome XXXIX, pages 355-362.

faciunt, ipsi sibi sunt lex ; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.

La même remarque s'applique aux nombreux passages des SS. Pères que l'on allègue aussi, et qui ne sont que le commentaire des paroles de l'Apôtre. Voici, par exemple, comment s'exprime Tertullien, *De Cor. mil.*, c. VI : « Omne quod contra naturam est monstri meretur notam penes omnes ; penes nos vero etiam elogium sacrilegii in Deum naturæ dominum et auctorem. Quæris igitur Dei legem ? Habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas et Apostolus solet provocare..... Ut cum ad Romanos natura facere dicens nationes ea quæ sunt legis, et legem naturalem suggerit et naturam legalem. » Voir aussi *Contr. Marc.*, lib. V, c. 13 ; Orig. *Contr. Celsum*, lib. I ; *in Rom.*, lib. II, c. 7, 8, 9; S. Ambr. epist. LXXIII, *ad Iren.*, etc. La pensée de tous les écrivains ecclésiastiques est parfaitement indiquée par S. Augustin, *De Sp. et Litt* , c. 28 : « Verum tamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint ; unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis vel sapere ; si hoc est quod dictum est quia *gentes quæ legem non habent,* hoc est, legem Dei, *naturaliter quæ legis sunt faciunt*, et quia hujusmodi homines *ipsi sibi sunt lex, et scriptum opus legis habent in cordibus suis,* id est, non omni modo deletum quod ibi per imaginem Dei cum crearentur, impressum est »

Nous ne nous arrêterons pas à d'autres textes assez nombreux qui sont cités un peu partout, mais qui n'ont aucun rapport avec la présente question. Tels sont, par exemple, les versets 20 et suiv. du chapitre I des Proverbes, les versets 13 et suivants du ch. VI de la Sagesse, etc. : *Sapientia foris prædicat, in plateis dat vocem suam : in capite turbarum clamitat, in foribus portarum urbis profert verba sua, dicens : Usquequo, parvuli diligitis infantiam : et stulti ea quæ sibi sunt noxia, cupient, et imprudentes odibunt scientiam? Convertimini ad cor-*

reptionem meam : en proferam vobis spiritum meum, et ostendam vobis verba mea... — Clara est, et quæ nunquam marcescit sapientia ; et facile videtur ab his qui diligunt eam, et invenitur ab his qui quærunt illam. Præoccupat, qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat. Qui de luce vigilaverit ad illam non laborabit : assidentem enim illam foribus suis inveniet.

II. Sans doute, nous dira-t-on, les conclusions éloignées de la loi naturelle sont difficiles à connaître par les seules lumières de la raison ; mais Dieu est toujours prêt à dissiper nos ténèbres et à nous maintenir dans le droit chemin. Nous le savons par les déclarations répétées de nos Livres saints, p. e. Ps. LIX, 6 ; CXVIII passim. ; Eccli. II, 10 ; Joan. I, 9, III, 21 ; Jac. I, 5 : *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus. — Da mihi intellectum et discam mandata tua.— Doce me facere voluntatem tuam. — Qui timetis Dominum diligite illum et illuminabuntur corda vestra. — Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. — Qui facit veritatem venit ad lucem.— Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo qui dat omnibus affluenter.* De son côté S. Augustin est fort explicite sur ce point. Ainsi, dans son livre *De quant. anim.*, c. 14 : « Fieri non potest quidem divina providentia ut religiosis animis seipsos et Deum suum, id est, veritatem, pie, caste et diligenter quærentibus inveniendi facultas desit. » De même dans l'*Enchiridion*, c. 81 : « Duabus ex causis peccamus, aut nondum videndo quid facere debeamus, aut non faciendo quod debere fieri jam videmus. Quorum duorum illud ignorantiæ malum est, hoc infirmitatis. Contra quæ quidem pugnare nos convenit ; sed profecto vincimur nisi divinitus adjuvemur.... Quapropter ille rogandus est, cui dicitur in Psalmo : Dominus illuminatio mea et salus mea, ut illuminatio detrahat ignorantiam, salus infirmitatem. » Et dans les *Conf.*, lib. X, c. 26 : « Ubique veritas præsides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus, etiam diversa consulentibus. » On retrouve cette doctrine jusque dans la prière publique de l'Eglise ; « Vota quæsumus, Domine, supplicantis populi cœlesti pietate prosequere, ut quæ agenda sunt videant, et ad implenda quæ viderint convalescant. »

Le lecteur aura déjà remarqué que parmi les textes cités ci-dessus il en est plusieurs qui évidemment n'ont pas la signification qu'on leur prête ; dans d'autres il s'agit non pas de la connaissance intellectuelle de la loi de Dieu, mais du sentiment et de la conviction pratique que l'on doit en avoir, comme S. Alphonse l'explique si bien, lib. I, n. 174 : « Altera est lux supernaturalis gratiæ qua illustramur ut cognoscamus divinæ gratiæ valorem, maximum æternæ salutis negotium, media ad eam consequendam, occasiones quæ ad ejus jacturam præcipites nos agere possunt, et id genus alia. » Enfin ceux qui ont quelque rapport avec la question qui nous occupe, n'expriment que l'axiome si connu : « Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. »

Or, quel est le sens de ce axiome ? Il signifie que Dieu ne refuse à personne les moyens de le servir et de parvenir au salut, et que par conséquent si quelqu'un est damné, il l'est par sa faute.

Si donc il était prouvé que la connaissance et l'observation de toute la loi naturelle sont nécessaires de nécessité de moyen, soit pour être sauvé, soit pour ne pas offenser Dieu, il s'ensuivrait que l'ignorance pratique de cette loi, même en ce qui concerne les conclusions éloignées, provient toujours de la faute de l'homme, comme on l'admet pour les vérités révélées que nous sommes tenus de connaître de nécessité de moyen ; cependant il ne s'ensuivrait nullement que l'ignorance de ces conclusions éloignées est toujours coupable ou vincible : nous avons expliqué plus haut, en effet, toute la différence qu'il y a entre l'ignorance qui suit d'une faute et l'ignorance vincible ou coupable (1).

D'ailleurs personne n'a jamais essayé de prouver que la connaissance ou l'observation matérielle de toute la loi natu-

(1) Voir § I, n° 5. Nous ne reviendrons pas sur les explications que nous y avons données ; nous noterons cependant, que S. Thomas lui-même offre sur ce point quelques difficultés, par exemple dans le Commentaire sur l'épître aux Romains, c. I, lect. 7 : « Considerandum est quod tunc ignorantia aliquem excusat, quando sic præcedit et causat culpam, quod non causatur a culpa... si vero ignorantia causetur a culpa, non potest subsequentem culpam ignorantia excusare. »

relle fût nécessaire de nécessité de moyen pour plaire à Dieu et être sauvé; personne n'a prouvé non plus que Notre-Seigneur ait promis la pleine connaissance de cette loi à quiconque la demanderait et s'en rendrait digne; bien plus la plupart des théologiens enseignent qu'il n'y a pas une obligation spéciale de prier, afin d'être éclairé sur les conclusions éloignées de la loi naturelle, ou d'être mis hors d'occasion de les trangresser (1).

(1) Antoine de Cordoue, dans son savant traité *de l'Ignorance*, q. 2, se demande « Quid sit facere quod in se est ad sciendum, quidve requiratur ad vincendum ignorantiam de aliquo, ut jam quis dicatur id invincibiliter ignorare ? » Voici une partie de sa réponse, que nous transcrivons parce qu'elle est de nature à éclairer la question présente.

« Ad habendam sufficientem notitiam eorum quæ jure divino vel naturali sunt necessaria simpliciter ad salutem, et in omnibus casibus in quibus specialis Dei directio et illuminatio necessaria est, tenetur homo utens ratione inquirere veritatem diligenter, ut potest, per seipsum, et per alios quos ad id viderit idoneos, si ipse rationabiliter æstimat seipsum ad id non sufficere. Et insuper si ad prædictam notitiam sufficientem habendam non sufficit industria humana, requiritur quod homo debite dispositus ad id impetrandum oret, et petat a Deo sufficientem notitiam veritatis.

« Pro declaratione hujus propositionis nota quod simpliciter necessaria ad salutem, de quibus tantum in hâc agitur propositione, secundum aliquos sunt ea sine quibus nullo modo salus animæ haberi potest. Sed melius dicitur secundum Soto in 4 sentent. dist 5 q. 1, 2, et secundum alios doctores quod sunt ea quæ non per accidens, nec ex suppositione, neque secundum quid, his vel illis tantum, sed per se obligatoria et necessaria omnibus sunt, ut est fides Christi explicita in lege gratiæ, et baptismus, et alia, de quibus secundum communiter Doctores ignorantia invincibilis dari non potest...

« Sed utrum ultra prædicta tria requiratur etiam quarto emundatio conscientiæ a peccatis saltem per contritionem generalem ? Respondeo : est triplex opinio. Prima quod sic : et non solum in hoc, sed et universaliter in omni casu quo humana industria non sufficiat ad habendam notitiam sufficientem de jure naturali vel divino quod omnes scire sub mortali tenentur... Secunda opinio tenet universaliter et indistincte quod nullo modo sub peccato requiritur oratio, nec ulla conscientiæ emundatio ad faciendum quod in se est ad sciendum quodcumque, etiam simpliciter necessarium ad salutem... Tertia opinio media, quæ et mihi magis placet, tenet quod ad sciendum ea quæ sunt simpliciter necessaria ad salutem, in quibus etiam ignorantia invincibilis non datur, ut est fides Christi hujusmodi, et in omnibus casibus supradictis, ubi specialis Dei directio et illuminatio necessaria est, utique tenetur homo ad humanam industriam et orationem supradictam, cum pia et bona affectione veritatis, et cum debita dispositione ut non im-

Nous concluons que si Dieu ne refuse pas sa grâce à qui fait ce qu'il peut pour arriver au salut, rien n'indique qu'il l'accorde toujours à qui fait ce qu'il peut pour arriver à la connaissance des conclusions éloignées de la loi naturelle ; par conséquent, l'ignorance de ces conclusions non seulement n'est pas coupable, mais n'est pas nécessairement la suite d'une faute.

III. Ceux qui rejettent toute ignorance pratiquement invincible de la loi naturelle, croient pouvoir s'appuyer sur le principe que Dieu ne commande rien d'impossible, attendu que la possibilité d'observer une loi suppose sa connaissance. Voici comment ils ont coutume de produire leur argument : « Nulla lex Dei, non magna, non parva, nullum Dei præceptum robusto vel debili est impossibile : ergo nulla lex Dei, non magna, non parva, nullum præceptum ingenioso vel rudi est incognoscibile. Ergo omnis lex est cognoscibilis ; cum enim Deus impossibilia non jubeat, et cum impossibile sit observare legem, si non possumus illam cognoscere, in possibilitate observationis legis includitur ejus cognoscibilitas. Nam in obligatione faciendi includitur obligatio quærendi et cognoscendi. » Voir Thyrsus Gonzalez, *Fund. Theol. mor.* diss. XI, c. 5.

Nous sommes surpris que des auteurs, d'ailleurs savants, aient trouvé quelque chose de spécieux dans cet argument. Si le principe que Dieu ne commande rien d'impossible s'en-

pediatur veritatis cognitio vel illuminatio : non tamen ad aliquam contritionem vel conscientiæ emundationem nisi in casu propositionis subsequentis. Ad sciendum autem alia obligatoria quæcumque, vel ut eorum ignorantia sit invincibilis, non tenetur homo nisi ad humanam industriam cum bona affectione veritatis et dispositione prædicta, non autem ad orationem specialem neque ad aliquam conscientiæ emundationem...

« Qui probabiliter timet quod propter sua peccata Deus permittit ipsum obcæcari vel depravari, is ad debitam veritatis illustrationem obtinendam, vel ut ejus ignorantia sit invincibilis, tenetur præmissa debita diligentia et industria humana per se et per alios bonam habere veritatis affectionem, simul et emundationem conscientiæ per contritionem saltem generalem vel etiam particularem de illis, propter quæ timet se Deo permittente excæcari ; et ita petere humiliter a Deo debitam veritatis illustrationem ; alioquin non esset invincibilis illa ejus ignorantia. »

tend de la connaissance du commandement, il signifie tout simplement que l'ignorance invincible excuse, en d'autres termes, que Dieu ne nous tiendra pas compte de la transgression d'une loi que nous aurons ignorée. Mais cette explication n'est pas nécessaire : en réalité le principe se rapporte directement à l'objet de la loi, il ne regarde pas la connaissance qu'on peut en avoir. Les textes de la sainte Ecriture, des Pères et des Conciles, dont il est le résumé, le démontrent de la manière la plus claire. Ainsi, par exemple, Matth. XI, 30; I Cor. X, 13 ; I Joan. V, 3 : « *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve. — Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. — Mandata ejus gravia non sunt.* » De même S. Hilaire, in Ps. CXVIII, 96 : « Latum mandatum Dei est, et in omnia spei nostræ genera diffunditur, ut non difficile sit, si voluntas adsit, præcepto Dei obtemperare. » Et S. Jérôme, in c. V, Matth. : « Multi præcepta Dei imbecillitate sua, non sanctorum viribus æstimantes, putant esse impossibilia quæ præcepta sunt... Sciendum est ergo, Christum impossibilia non præcipere, sed perfecta. » Ajoutons encore ces paroles de S. Augustin, tr. 53 in Joh. : « Audiamus Dominum et præcipientem et opitulantem, et jubentem quid facere debeamus, et adjuvantem ut implere possimus. » Enfin le second Concile d'Orange, c. 25 : « Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem animæ pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. » Et le Concile de Trente, sess. VI, c. 11 : « Nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet) Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia : nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. Cujus mandata gravia non sunt ; cujus jugum suave est, et onus leve. Qui enim sunt filii Dei Christum diligunt ; qui autem diligunt eum, ut ipse testatur, servant sermones ejus, quod utique cum divino auxilio præstare possunt. Licet enim in

hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi ; nam justorum illa vox est et humilis et verax : Dimitte nobis debita nostra ; quo fit ut justi ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via justitiæ sentire debeant, quo liberati jam a peccato, servi autem facti Deo, sobrie, pie et juste viventes, proficere possint per Christum Jesum, per quem accessum habuerunt in gratiam istam. » Nous reconnaissons volontiers que dans les textes que nous venons de citer, il est question non pas seulement du droit naturel, mais surtout du droit divin positif : nous les avons rapportés parce qu'ils indiquent d'autant mieux le sens du principe : *Deus impossibilia non jubet,* que pour ce droit divin tout le monde est forcé de reconnaître la possibilité de l'ignorance invincible.

IV. Certains auteurs ont tenté de déduire l'impossibilité de l'ignorance invincible de la loi naturelle de la nécessité et du fait de la promulgation suffisante de cette loi. Voici comment ils raisonnent : « Aut lex ista promulgata satis est, aut secus : si promulgata sufficienter non est, vim obligandi non habet ; si promulgata sufficienter sit, innotescere debet, et saltem debita adhibita diligentia inveniri et cognosci potest. » Voir Concina *de Consc.* lib. II, diss. 2, c. 3, § 3, n. 26. Quelques mots suffiront pour faire sentir la faiblesse de ce raisonnement.

La promulgation proprement dite est un acte du législateur : c'est la notification ou la communication faite à ses subordonnés de sa volonté de les obliger ; à moins que cette volonté ne soit par elle-même manifeste et patente aux subordonnés, une notification quelconque de la loi est nécessaire; sans elle il ne peut y avoir obligation même *in actu primo ;* car un ordre n'est efficace que s'il peut être perçu par celui qui doit l'exécuter.

Pour qu'une loi soit suffisamment promulguée, il faut qu'en vertu de l'intimation qui en est faite, tous les membres de la communauté à qui cette loi s'adresse puissent en connaître et en observer la substance, et atteindre ainsi le but voulu par le législateur ; mais il n'est pas nécessaire que toutes ses con-

clusions soient formulées ou expliquées, ni que toutes ses applications soient déterminées; il n'est pas nécessaire non plus que toutes ses dispositions soient exprimées explicitement; enfin il n'est pas requis que les parties accessoires ou moins importantes de la loi soient aussi facilement mises à la portée de tous.

La promulgation même suffisante de la loi n'entraîne pas nécessairement sa connaissance; un signe peut avoir été donné et exister sans être perçu. L'incertitude et l'ignorance se produisent surtout par rapport aux conclusions de la loi, à ses parties accessoires et aux dispositions qui ne sont pas exprimées explicitement. Pour comprendre toute la différence qu'il y a entre la promulgation suffisante d'une loi de la part du législateur et la connaissance plus ou moins complète de cette loi de la part des individus ou même de la part de la société, il suffit de se rappeler les principes catholiques sur l'évolution ou le développement de la vérité révélée théorique ou pratique. Ainsi quoique la loi évangélique ait été suffisamment promulguée, quelques-unes de ses dispositions ne l'ont été qu'implicitement ou virtuellement, et c'est pourquoi elles ont pu être ignorées et publiquement contestées; telle est, par exemple, la loi qui ordonne la résidence des Evêques, la disposition en vertu de laquelle le Souverain Pontife peut, en certaines circonstances, dissoudre un mariage; il y en a peut-être d'autres qui ne sont pas encore bien connues, par exemple, celle de l'immunité ecclésiastique. Quoiqu'il en soit, en cas d'ignorance ou d'incertitude d'une loi suffisamment promulguée, il y a obligation *in actu primo*, mais non pas *in actu secundo,* et si la loi est violée, il y a excuse, il n'y a point péché formel.

D'après ces données, comme la loi naturelle dérive nécessairement de l'essence des choses, Dieu nous l'intime en nous communiquant les lumières de la raison; par elles en effet nous pouvons connaître les rapports des êtres, les principes essentiels de l'ordre, et la volonté nécessaire de Dieu qui en exige l'observation. C'est ce que S. Thomas a exprimé en ces termes, 1, 2, q. 90, a. 4, ad 1 : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit na-

turaliter cognoscendam ». Les règles de notre conduite sont donc écrites en nous et hors de nous de la main du Créateur; à nous de les lire. Les points fondamentaux apparaissent clairement à tous les esprits ; si certaines conclusions sont moins claires, cela tient à l'imperfection humaine dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre physique ; du reste l'ignorance ou l'incertitude dans laquelle on se trouve vis-à-vis d'elles, ne nous empêche ni de suivre substantiellement notre voie, ni d'atteindre notre fin.

Il suit de là que nous ne pouvons admettre, au moins sans explication, le principe : une loi douteuse est une loi qui n'est pas suffisamment promulguée : *Lex dubia non est sufficienter promulgata.* Nous le savons, en nous exprimant ainsi nous nous mettons en contradiction avec d'éminents théologiens qui depuis Terillus *De consc. probabili*, q. 23, n. 14, jusqu'à S. Alphonse, *Syst. mor.* n. 59 et suiv., ont cru trouver dans ce principe le meilleur fondement du probabilisme. Mais nous avons en notre faveur l'autorité de Vasquez, 1. 2. disp. 156, c. 2, n. 8 : « Sequitur, manifeste decipi eos qui putant eum, qui dubitat an lex aliqua lata fuerit vel promulgata in curia, ea lege non teneri, eo quod ipsi non satis promulgata censeatur... Decepti sunt eo quod... aliud est promulgatio, aliud autem notitia legis. Et quamvis is qui dubitat de lege, non haberet notitiam sufficientem legis ut ea teneatur, tamen non potest dici carere sufficienti promulgatione legis, si revera in curia promulgata fuisset, sed notitia sufficienti illius. » A notre humble avis, le susdit principe renferme une équivoque qui porte soit sur le verbe *promulguer* soit sur l'adverbe *suffisamment.* Si par promulgation on entend la notification (active) de la loi, il peut arriver qu'une loi parfaitement promulguée soit douteuse ; si au contraire on entend (improprement) par promulgation la divulgation (passive) de la loi, il est vrai qu'une loi douteuse n'est pas promulguée, mais il faudrait démontrer qu'une telle promulgation est nécessaire pour que la loi existe ; de même si par promulgation *suffisante* on entend celle qui de fait obtient son but qui est la connaissance de la loi, il est vrai qu'une loi douteuse n'est pas suffisamment promulguée ; mais si par

promulgation suffisante on entend celle qui *peut* obtenir son but, et qui peut-être l'obtiendra, mais qui de fait pour des raisons extrinsèques ne l'obtient pas encore complètement, il est faux qu'une loi, par cela seul qu'elle est douteuse, n'est pas suffisamment promulguée. Du principe qu'une loi douteuse n'est pas suffisamment promulguée, il résulterait qu'il faudrait regarder comme un supplément de promulgation la définition par laquelle l'Église trancherait une controverse sur le droit naturel ou sur le droit divin positif, et même le seul développement de l'intelligence d'une loi, obtenu par la réflexion et l'étude, conséquences qui nous paraissent difficiles à admettre.

V. Nous en arrivons maintenant à l'argument sur lequel les docteurs de Louvain ont surtout insisté, mais qui avait été déjà proposé par Guillaume de Paris. Il repose sur l'assimilation de l'ignorance et de la concupiscence. L'ignorance et la concupiscence, dit-on, sont l'une et l'autre des imperfections humaines et des suites du péché originel : or, il n'y a point de concupiscence insurmontable, donc il n'y a point d'ignorance invincible. Nous rapportons le raisonnement de Périn. *De act. hum.* q. 2, a. 10, § 5 : « Omnis concupiscentia est vincibilis, saltem practice, si non per vires naturales saltem per gratiam ordinariam ; nam licet voluntas non possit semper impedire ne motus concupiscentiæ exurgant, nec exortos statim possit sopire, potest tamen istos motus superare, non præbendo eis consensum, nec faciendo opus ad quod impellunt ; ergo etiam omnis ignorantia juris naturæ est vincibilis, saltem practice, potestque intellectus eam semper superare per vires naturales vel per gratiam ordinariam. Consequentia probatur a fortiori ; quia voluntas est magis debilitata per peccatum originale quam intellectus ; ergo si voluntas possit vincere omnem concupiscentiam, saltem eatenus ut non det ei consensum, nec faciat opus ad quod impellit, a fortiori potest intellectus vincere omnem ignorantiam, saltem sic ut ex illa homo non agat contra dictum jus. »

Il n'est point difficile de répondre à cet argument. Entre l'ignorance et la concupiscence il n'y a point de similitude

complète permettant de conclure de ce qui a lieu pour l'une à ce qui doit avoir lieu pour l'autre, comme il n'y a point de similitude complète entre les deux facultés qu'elles affectent, l'intelligence et la volonté. Il y a néanmoins entre l'ignorance et la concupiscence une analogie qui confirme pleinement la doctrine de la possibilité de l'ignorance invincible de la loi naturelle. En effet, comme il y a une ignorance antécédente ou involontaire et une ignorance conséquente ou volontaire, ainsi il y a une concupiscence antécédente et involontaire et une concupiscence conséquente ou volontaire. De même encore que nous ne pouvons pas toujours sortir de l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons, ainsi nous ne pouvons pas toujours faire cesser à notre gré les mouvements de la concupiscence qui se produisent en nous. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.* Enfin comme les actes qui résultent de notre ignorance ne nous sont point imputables, ainsi les actes produits par la seule concupiscence ne sont point coupables. Dire, comme on le fait dans le raisonnement ci-dessus, qu'aucune concupiscence n'est insurmontable, en ce sens qu'aucune concupiscence ne peut nous forcer à consentir au mal et à l'exécuter sciemment, c'est dire que de sa nature l'homme est libre et que cette liberté n'a pas été détruite par le péché originel. De ce que l'homme ne peut être contraint à vouloir et à exécuter un mal connu, s'ensuit-il qu'il ne puisse être dans l'impossibilité de le connaître ?

VI. — La doctrine commune de la possibilité de l'ignorance invincible de la loi naturelle n'a donc contre elle aucune objection sérieuse ; en revanche elle est appuyée sur les raisons les plus solides, que nous pouvons nous contenter d'indiquer sommairement, vu qu'elles ressortent de tout ce que nous venons d'écrire. En effet, d'un côté, les conclusions éloignées de la loi naturelle ne peuvent que difficilement être déduites des principes par les seules lumières naturelles ; d'un autre côté, quoique l'innocence de la vie, la pénitence et la prière soient des moyens utiles pour arriver à la connaissance

de la vérité, en tant qu'ils nous obtiennent des lumières surnaturelles, il n'y a pas d'obligation spéciale d'employer ces moyens, et si nous les employons, il n'y a pas de promesse divine qui nous assure de recevoir ces lumières.—En fait, les plus savants et les plus saints docteurs, qui avaient obtenu les plus grandes lumières naturelles, et n'avaient pas négligé de demander toutes les lumières surnaturelles, ont enseigné des choses contradictoires sur tel ou tel point de la loi naturelle; il y a donc eu chez eux ignorance invincible pratique. Voir le P. Daniel, *Tr. théol. des péchés d'ignorance*. — Enfin tous les arguments que l'on fait valoir en faveur de l'impossibilité de l'ignorance invincible de la loi naturelle, prouveraient tout aussi bien l'impossibilité de l'ignorance invincible de la loi divine et du fait appliquant l'une et l'autre de ces lois; Guillaume de Paris n'a pas reculé devant cette conséquence; mais aujourd'hui il n'est plus permis de l'admettre, il faut donc rejeter le principe d'où elle découle.

TH. BOUQUILLON.

DE L'IGNORANCE EN MATIÈRE DE RÉSERVE.

Ex jure quod est, regula fiat.
(Paul, lib. XVI ; ad Plautium.)

Le titre même de l'étude que nous entreprenons, indique d'une manière suffisante, qu'il n'entre pas dans notre cadre d'examiner et de démontrer la légitimité du droit de réserve exercé dans l'Église catholique : pour des motifs, dont nous aurons souvent occasion de faire ressortir la valeur, l'usage de soustraire certaines fautes, certains crimes, à la juridiction des confesseurs ordinaires, a fait partie de la discipline ecclésiastique à toutes les époques. Basé sur l'oracle évangélique, *Quorum retinueritis, retenta sunt* (Joan. XX, v. 23), cet usage remonte aux temps apostoliques : déjà au troisième siècle, S. Cyprien y fait allusion, comme à une tradition immémoriale (Epist. 12, *Ingemiscere;* epist. 13, *Miror*) ; plus tard, il est consacré par la législation officielle de l'Église ; et il figure à ce titre dans diverses communications du Saint-Siège (1).

Toutefois, dans des temps plus rapprochés de nous, ce pouvoir de réserve, qui fait si clairement partie intégrante de la puissance spirituelle confiée à l'Église, a subi des assauts furieux. Afin d'ébranler ce dogme, les hérétiques eurent recours à toutes les armes : tantôt confondant à dessein le *pouvoir d'ordre* avec le *pouvoir de juridiction*, ils ont voulu

(1) Benoît XI, *Extrav. Inter Cunctas, de Privilegiis* ; — Sixte IV, *Extrav. Etsi dominici, de Pœnit. et Remiss.* ; — Bonif. VIII, *Cap. Si Episcopus, de Pœnit.*, in 6°.

attribuer à tous les ministres indifféremment la faculté de délier tout ce que les supérieurs voulaient soustraire aux juridictions inférieures : tantôt déguisant leurs attaques sous le fallacieux prétexte de la charité chrétienne, ils ont prétendu que la restriction de la juridiction était contraire à l'esprit de l'Evangile. Les théologiens catholiques n'eurent pas de peine à les confondre ; et bientôt le Concile de Trente, dans les chapitres sixième et septième de sa quatorzième session, justifia avec son autorité souveraine ce pouvoir de l'Église. Joignant à sa parole la sanction de ses armes spirituelles, il rédigea le canon onzième, et frappa d'anathème quiconque aurait la témérité de remettre ce droit en question. (Sess. XIV, *De Pœnit.*, can. XI.)

Quelques tentatives de réhabilitation de ces doctrines hétérodoxes se sont fait jour, depuis cette époque, dans le triste conciliabule de Pistoie : elles furent promptement étouffées, grâce à la vigilante sollicitude du Saint-Siège ; les propositions 44 et 45 furent proscrites comme *fausses*, *téméraires*... *destructives* de toute puissance hiérarchique, *et contraires* au Concile de Trente. (Prop. 85, *Synodi diœc. Pist. damnatæ a Pio VI, Constit. Auctorem fidei,* 28 aug. 1794.)

Aprés avoir indiqué d'une manière générale le principe de la légitimité de la réserve, nous pouvons déterminer, conformément aux dispositions du droit ecclésiastique, divin et humain, les sujets dans lesquels réside la faculté de restreindre la juridiction spirituelle.

Au premier plan se présente le Souverain Pontife : héritier direct des promesses faites spécialement à Pierre : *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis* (Matth. XVI, 19), il peut encore revendiquer au plus juste titre une part plus grande dans la communication des privilèges octroyés au collège des apôtres : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt* (Joan. XX, 23). Il possède donc la pleine puissance de déléguer, intact ou restreint, le pouvoir d'absoudre dans l'Église universelle.

En seconde ligne se trouvent les Évêques, à qui a été commis le soin de régir l'Église de Dieu, sous la direction du pas-

teur suprême : ayant juridiction ordinaire dans les limites des territoires qui leur sont confiés, ils peuvent à leur tour restreindre, dans la mesure qui leur paraît opportune et pour certains cas, le pouvoir qu'ils confèrent aux ministres inférieurs.

En dernier lieu viennent les prélats ecclésiastiques ayant juridiction épiscopale ou quasi-épiscopale, les chefs d'ordres religieux, dans les limites établies par le droit pontifical. Ainsi l'a décidé, à plusieurs reprises, la Congrégation du Concile : « Prælatos sæculares episcopis inferiores, qui « habent jurisdictionem quasi-episcopalem in loco, et nulli « diœcesano nec ipsi, nec eorum subditi subsunt, habere fa- « cultatem reservandi sibi casus. » (*Salernitana*, 1585 ; — *in Marsicana*, 1587, etc., etc.)

Nous pouvons donc conclure, par l'énonciation d'un principe général, en disant avec le cardinal de Lugo (*De Pœnit. Disput.*, xx, n° 1) : tous ceux qui ont *juridiction ordinaire*, peuvent la déléguer, entière ou restreinte, selon la nature des cas, des personnes, des circonstances diverses qui peuvent se présenter. Ceci ressort de la condition même dans laquelle se trouve un supérieur à l'égard d'un inférieur, à qui il peut communiquer tout ou partie de ses pouvoirs (1).

Nous distinguons, par suite, les cas réservés au Pape, aux Évêques, ou bien aux supérieurs réguliers. D'après la nature de la question à traiter, nous n'avons à nous occuper directement, ni des péchés réservés au Pape, ni de ceux réservés dans les Congrégations religieuses. Car les premiers, deux

(1) Nous ne croyons devoir signaler que pour mémoire, l'opinion ancienne conférant aux curés le droit de restreindre, pour certains cas, la juridiction de leurs inférieurs. Elle était basée sur ce que leur juridiction au for intérieur est aussi *ordinaire*. Toutefois, indépendamment des embarras sans nombre inhérents à la pratique d'un pareil système, il y a aujourd'hui une réponse péremptoire à lui opposer. En effet, dans l'ancienne discipline ecclésiastique, le curé choisissait directement ses collaborateurs, auxquels il communiquait la juridiction, après les avoir fait agréer par l'évêque ; mais les rôles sont intervertis : c'est l'évêque lui-même, qui, d'après la discipline actuelle, confère la juridiction aux vicaires comme aux curés.

exceptés — celui de l'acceptation de don venant de la part des religieux et celui de la dénonciation calomniatrice —sont réservés à cause de la censure, qui ne peut être encourue par quiconque ignore son inhérence à la faute commise. Il serait de même inutile de nous occuper des seconds, puisqu'il est d'un usage constant dans les ordres religieux de ne pas admettre l'ignorance comme circonstance atténuante, dans les cas réservés par leurs supérieurs (Lugo, *De Pœnit.*, disp. xx, 709.)

Il nous reste donc à examiner, comme nous l'avons énoncé plus haut, la question de l'ignorance, en tant qu'elle s'attache à la réserve épiscopale, à savoir, si l'ignorance de la réserve empêche de l'encourir. Il y a division parmi les théologiens : pour nous, nous n'estimons pouvoir mieux aborder la question controversée, qu'en la faisant précéder d'un aperçu historique des origines de la discussion ; outre l'intérêt que présentent les documents relatifs à cette joûte canonique, ils ne laissent pas que d'avoir une utilité incontestable ; ils projettent une vive lumière sur la question elle-même : ils mettent, de plus, en évidence les dispositions d'esprit, les tendances auxquelles ont pu céder quelquefois les créateurs d'une opinion plus spécieuse que solidement appuyée.

I.

Origines de la controverse.

Comme nous l'avons suffisamment indiqué, le pouvoir qu'ont les Evêques de réserver exclusivement à leur tribunal certains cas particuliers, certains faits délictueux revêtant un caractère exceptionnel de gravité, ne saurait et n'a pu être contesté en principe : les théologiens catholiques, à quelque ordre qu'ils appartiennent, sont unanimes à ce sujet; néanmoins, *en fait*, sur le point spécial, objet de cette étude, l'application de ce principe a soulevé des discussions ardentes, des contestations longues et opiniâtres. Droits exagérés des corps religieux, privilèges de confréries, prétentions abusives des dignitaires séculiers, arguments juridiques, autorités ex-

trinsèques souvent dénuées de contrôle, tout fut invoqué pendant une certaine période, pour restreindre dans la pratique le droit de réserve épiscopale. Les religieux se signalèrent au premier rang dans cette lutte. Des décisions nombreuses intervinrent pour réprimer ces tentatives d'empiétement : ce sont les arrêts des Congrégations qui nous aideront à suivre les phases successivement restreintes de la controverse, en précisant ainsi la genèse de l'opinion que nous voulons combattre.

Nous voyons déjà, au début même du quatorzième siècle, le Saint-Siège obligé de s'interposer entre les prétentions des Frères-Prêcheurs et les réclamations des Evêques. Benoît XI (1303-1304) et Clément V (1305-1314), défendirent aux religieux, par divers actes pontificaux (1), visant les ordres des Frères-Prêcheurs et Mineurs, de s'arroger, sous quelque prétexte que ce fût, le droit d'absoudre des cas réservés par les Evêques dans leurs diocèses respectifs.

Un moment suspendues par ces décisions souveraines, les hostilités recommencèrent peu à peu. Comme le dit à ce sujet Benoît XIV (*De Syn.*, lib. V. c. v, n° 6) : « Homi-« nes quantum propriam jurisdictionem dilatare gestiunt, « tantum alienam, cui subsunt, restringere tentant; » les hommes veulent étendre leur autorité dans la mesure où ils veulent restreindre celle à laquelle ils sont soumis.

Les choses en étaient venues à un tel point, au seizième siècle, que les entreprises des réguliers menaçaient d'étouffer l'autorité épiscopale. S. Charles Borromée crut devoir prendre en main la défense des droits des Evêques menacés : il s'adressa au Saint-Siège. Par l'organe de la S.C. du Concile, il lui fut répondu : que, même par suite des privilèges contenus dans le *Mare magnum*, les religieux ne pouvaient absoudre des cas réservés par les Evêques (*S. C. C.*, 10 septembris, 1572, *approbante Greg. XIII.*)

(1) *Extrav. Commun. de Privilegiis*, cap. I.;—*Clementina «Dudum»*, § *Per hujusmodi, de Sepulturis ;— Clement. Religioni*, § *Quibus, de privil. et excess. privilegiatorum.*

Les abus continuèrent. Devant cette opiniâtre résistance, S. Charles, fort de la décision favorable qu'il avait provoquée et obtenue en cour de Rome, menaça de l'excommunication encourue *ipso facto*, tout régulier qui se permettrait d'absoudre d'un cas réservé : « Si quis confessarius cujusvis « ordinis, sine facultate scripta... aliquem absolvere atten- « taret (iis casibus) excommunicationis pœnam, ipso facto, « subeat. (C. Provinciale Mediol. V, *De iis, quæ ad Sacramentum pœnit.*, act. part. 1ª, p. 222.)

Les Réguliers ne se tinrent pas pour battus ; ils eurent recours à mille subterfuges pour s'arroger un pouvoir et des droits imaginaires, contre lesquels s'inscrivait en faux l'autorité apostolique. La Congrégation des Evêques et Réguliers dut intervenir de nouveau : cette fois encore elle fit sanctionner sa décision, par l'autorité du pape Clément VIII. Afin d'éluder ce nouvel arrêt, les Religieux donnèrent à l'extension du décret une interprétation singulière, mais toujours favorable à leur visées : ils restreignirent sa portée aux seules limites de l'Italie ; nouvelles condamnations, nouveaux décrets du Saint-Siège, réduisant à néant cette audacieuse interprétation des Ordres Mendiants. Enfin de guerre lasse, la Congrégation du Concile crut devoir adopter une mesure radicale : le 10 octobre 1676 elle prescrivit à tous les confesseurs réguliers, d'apposer sur leurs confessionnaux la liste des cas réservés par les Evêques, afin d'avoir toujours sous les yeux les fautes dont ils ne pourraient absoudre. De plus, elle autorisa l'emploi des censures ecclésiastiques contre les réfractaires.

Mais ce ne fut pas seulement contre les ordres religieux, proprement dits, que le Saint-Siège eut à sévir. Encouragées sans doute par l'exemple de leurs aînés, quelques confréries religieuses élevèrent aussi des prétentions analogues. Certaines d'entre elles estimèrent qu'à l'occasion de leurs grandes solennités annuelles, elles pouvaient autoriser leurs membres à choisir des confesseurs auxquels ils communiqueraient le pouvoir de les absoudre des cas réservés par les Evêques.

La Sacrée Congrégation, informée de ces aspirations qui n'avaient aucune base canonique, y mit fin avec la plus grande promptitude. Les deux décisions, *in Neritonen*... et *in Mediolanen*..., émanées dans le cours de la même année 1573, sont restées célèbres. Ainsi, cette revendication du pouvoir général d'absoudre des cas réservés par les Evêques, fut contestée officiellement aux diverses confréries du Rosaire, des Ecoles, etc., comme elle l'avait été aux Ordres Mendiants des Frères-Prêcheurs et des Frères-Mineurs.

Les Chanoines Pénitenciers des basiliques et des églises cathédrales s'étaient également imaginé que, par la nature même de leurs fonctions, ils pouvaient d'office absoudre des cas réservés. Gardienne vigilante du droit, la Sacrée Congrégation du Concile, à qui incombait la mission de résoudre sans appel les contestations que soulevait la mise à exécution des principes, décréta que les Chanoines Pénitenciers ne pouvaient absoudre dans ces cas, *Sine speciali Episcopi concessione*.

Ces décisions diverses restreignaient graduellement le champ des compétitions. Dans l'impossibilité de pouvoir plier la loi à des interprétations fantaisistes, on commença à la tourner. L'opinion, qui permettait de se faire absoudre par un simple prêtre, dans un diocèse étranger, où ne se trouvait pas réservé le péché que l'on avait commis dans son propre diocèse, gagna du terrain. Cette pratique qui, selon Benoît XIV, tendait à annuler complètement « penitus » le droit de réserve des Evêques, fut l'objet d'une nouvelle déclaration du Saint-Siège (*Campsana*, 1649, lib. XVIII, decret.). Dans une décision, empreinte d'une modération et d'une prévoyance admirables, la Sacrée Congrégation, sauvegardant à la fois le droit des Evêques et les égards dus à la délicate question de confiance dans le sacrement de pénitence, déclara : « Absolutionem pœnitentibus indultam, qui *fraudulenter et sub eo fine*, in aliam diœcesim se transtulerunt, non sustineri. » Par suite, les ménagements dus à la bonne foi étaient maintenus : ceux qui se trouvaient, pour motif de voyage, de négoce, etc., dans un diocèse étranger, pouvaient bénéficier

de leur situation pour les cas indiqués ; mais ceux qui n'avaient d'autre but que de se soustraire au pouvoir juridictionnel de l'ordinaire, ne pouvaient plus désormais exciper d'un droit quelconque.

Il semble que cette série de décrets, ayant pour but d'arrêter toute tentative naissante, de couper la voie aux développements sinueux de ces théories envahissantes, dut décourager tout essai nouveau ; mais c'est peu connaître la subtile opiniâtreté des casuistes, la fertilité d'imagination des théologiens de l'École.

Comme nous l'avons vu, les Ordres Mendiants avaient été déboutés itérativement des prétentions qu'ils étayaient sur leurs privilèges, les Confréries diverses, de celles qu'elles basaient sur les occurences de leurs solennités, les Chanoines Pénitenciers, du prétendu droit qu'ils fondaient sur leur titre. Une nouvelle école de canonistes, tendant à éluder la loi, au moyen d'un simple transport, voyait le système atteint dans son endroit sensible, par la déclaration précitée.

Alors, sans changer d'objet, la lutte changea de face ; les prétentions furent restreintes, et le point d'appui déplacé ; il n'était plus question de revendiquer, comme autrefois, le droit d'absoudre des cas réservés d'une manière générale, et à raison des privilèges. Non, *c'est une seule fois,* et *pour cause d'ignorance de la réserve,* que tout confesseur pourrait délier désormais dans le for intérieur. En effet la réserve, disait-on, était une peine ; par suite, d'après le principe admis dans la jurisprudence ecclésiastique, celui qui ignore la sanction attachée à la violation d'une loi ne saurait en être atteint. On le voit, l'argument juridique succédait à l'argument du privilège mis à néant par arrêt définitif.

L'auteur à qui l'on fait remonter la paternité de cette opinion théologique est Jacques de Graffio. Casuiste renommé parmi ses contemporains, aujourd'hui tombé dans l'oubli, il exerça successivement les fonctions d'abbé du Mont-Cassin et de grand pénitencier de Naples. Ce fut lui qui, le premier, soutint sans restriction aucune, que l'ignorance excusait de toute espèce de réserve.

Telles sont les conditions dans lesquelles se présente la question dans la controverse contemporaine ; nous la discuterons dans ces termes.

Toutefois, avant de clore cet aperçu historico-théologique des luttes si vives qui ont agité la période la plus brillante du Moyen-Age et les premiers temps de la Renaissance, nous avons hâte de faire deux observations, d'importance majeure, à notre point de vue, bien qu'elles n'affaiblissent en rien les présomptions peu favorables qui surgissent, de l'exposé précédent, contre la thèse énoncée.

Premièrement : dans la question actuelle, il n'est pas intervenu de décision comme dans les précédentes; partant, la discussion est légitime dans la mesure de probabilité qui s'attache à l'opinion contraire.

Secondement : nous avons dû signaler, avec les documents fournis par l'impartiale histoire, les visées envahissantes de certaines écoles anciennes. Nous ne savons s'il est nécessaire de faire observer qu'aucune affinité de ce genre n'existe entre les partisans modernes du *droit d'absolution des péchés réservés dans le cas d'ignorance,* et les tenants des vieilles théories : nous prêter seulement le désir d'attribuer de pareils mobiles à des adversaires, que nous estimons et révérons profondément, serait aussi injurieux pour nous que pour eux. La question actuelle ne se relie aux précédentes que par une filiation *logique.* Même, si nous voulons manifester le fond de notre pensée, nous dirons que le motif plausible du retour de cette opinion dans quelques manuels modernes tient à une cause plus générale, au désir de réagir contre les idées étroites du *rigorisme* et même du *probabiliorisme.* Par suite, il n'est pas surprenant que, dans ce mouvement d'ensemble, d'ailleurs bien légitime, quelques opinions hardies, peut-être trop peu fondées en droit, aient obtenu crédit auprès de certains esprits.

Sous le bénéfice de cette double observation, abordons directement l'examen de la thèse : l''ignorance de la réserve suffit-elle pour que le pénitent ne l'encoure point ? — Devant les raisons puissantes qui militent en faveur de la réponse négative, l'opinion affirmative ne nous paraît posséder qu'une probabilité très faible, insuffisante.

Afin de le démontrer, analysons d'abord la définition de la réserve ; nous examinerons ensuite les textes établissant la preuve juridique de la délimitation absolue, rigoureuse, de la juridiction dans la réserve ; puis nous discuterons les termes du Concile de Trente, aboutissant au même résultat ; nous terminerons par l'examen de l'argument de tradition, aussi important dans le droit que dans le dogme catholique.

L'étude de cette question peut sans doute présenter un vif intérêt théorique, mais elle fait plus encore pressentir des conséquences pratiques, graves et faciles à entrevoir.

II.

Qu'entend-on par la réserve?

1.— La réserve peut être envisagée sous un double aspect : au point de vue du confesseur, dont elle limite la juridiction, et au point de vue de l'acte coupable qui constitue la matière de la réserve.

Sous le premier aspect, elle se définit : « Limitatio juris-« dictionis, vi cujus confessarius ordinarius a certo peccato-« rum genere absolvere nequit. » Par cette disposition, les attributions du confesseur sont donc nettement délimitées ; les bornes de son droit d'absolution se trouvent tracées par certains péchés déterminés ; l'homme qui déclare une faute réservée, ne ressortit plus que du tribunal supérieur qui a retenu la cause à l'avance.

Au point de vue de l'acte, c'est-à-dire du côté du pénitent, on peut la définir comme suit : « Peccatum grave (1), con-

(1) Le péché véniel est-il susceptible d'être réservé ? L'affirmative ressort de la nécessité même de la juridiction, sans laquelle nul prêtre ne peut délier des fautes vénielles, pas plus que des fautes mortelles. Or, la juridiction peut être limitée *ad arbitrium delegantis*. Mais une simple observation suffit pour démontrer que nous avons pu procéder à la définition de la réserve, sans tenir compte du péché véniel. Ces derniers sont, en effet, matière libre de la confession ; par suite on ne voit pas l'utilité de les réserver ; de plus, selon le Concile de Trente, il y a d'autre moyen d'en obtenir le pardon, et la pratique de ne réserver que des fautes mortelles a prévalu dans l'Église.

« summatum, a quo præter reservantem, ejus in officio supe-
« riorem, aut successorem, *nemo* directe absolvere potest,
« extra mortis articulum, sine facultate speciali. » Telle est la matière soustraite à la juridiction du confesseur ordinaire. Sans une faculté spéciale, nul, *nemo*, ne peut en absoudre.

Les éléments de cette double définition se trouvent dans le texte même du Concile de Trente : « Visum est, ut atrociora
« quædam et graviora crimina, non a quibusvis, sed a sum-
« mis *dumtaxat* sacerdotibus absolverentur. » Nous aurons à revenir longuement sur le texte décisif de ce chapitre du Concile ; nous nous contenterons de faire observer, pour le moment, que conformément à cette déclaration finale du Synode, les deux définitions concourent à soustraire absolument certains délits à la compétence des juges inférieurs.

Aussi, concluent les auteurs, la réserve affecte directement la juridiction du confesseur lui-même, et indirectement le pénitent. C'est là, comme nous le verrons plus loin, une déduction d'une haute portée.

II. — La réserve est *pénale* ou *médicinale*. Cette division possède également dans la question actuelle une importance capitale. Comme elle est basée sur l'intention du législateur, sur la formule qu'il peut adopter pour l'un ou l'autre cas, nous allons essayer de la définir avec la précision la plus rigoureuse.

1) La réserve est *pénale* quand le législateur manifeste « expressis verbis » son horreur pour un délit, en le frappant en même temps ou d'une censure ou d'une autre peine. « *Pœ-*
« *nalis*, dicitur..., quando lege specialiter ipsum delictum
« prohibetur simul et punitur. » (Schmalzgrueber, *J. Eccl. univ.*, p. IV, t. 38, dub. 6.)

2) La réserve est *non pénale* ou *médicinale*, lorsque le législateur sans faire prohibition spéciale du délit, mais le prenant tel qu'il est, dans son simple énoncé, le déclare réservé. Dans ce cas, en effet, le but immédiat du législateur n'est pas de faire ressortir la gravité, l'odieux de la faute ; il veut seulement, en face de certains délits graves, établir un système qui permette, selon le Concile de Trente, d'appliquer des

remèdes mieux appropriés à certaines blessures plus considérables, afin de ramener ainsi le pécheur à une saine appréciation de sa propre culpabilité et de maintenir en même temps une sage administration dans l'Église comme dans les familles religieuses. « *Non Pœnalis* et mere medicinalis est « (reservatio) quæ delicto solum imponitur in bonum fidelium « et ecclesiæ vel religiosæ familiæ rectam gubernationem ; « quo modo facta censetur, cum imponitur *simpliciter*, sive « *lege delictum non simul specialiter prohibente* (Ibidem). »

Ainsi, d'après cette définition du canoniste, le législateur peut avoir en vue de réprimer la violation de la loi naturelle ou divine et de la loi ecclésiastique à la fois ; ou bien, il peut ne considérer que la violation de la loi naturelle ou divine seulement, sans faire intervenir une prohibition positive. Dans le premier cas, la doctrine commune, aujourd'hui non discutée, admet que l'ignorance de la loi positive ecclésiastique, annexée à la loi divine ou naturelle, soustrait le délinquant à toute censure, à toute réserve, en vertu des dispositions du chapitre 48, *De Sent. Excomm.*, et du chapitre *Reprehensibilis, de Appell.* — Dans le second cas, où se trouve visée simplement la violation de la loi divine ou naturelle, comme nous aurons à le démontrer, l'ignorance ne suffit pas pour écarter la réserve.

C'est de cette dernière manière qu'agissent les Évêques dans leurs ordonnances : c'est ainsi qu'agissent également les synodes, établissant les cas réservés à la façon des empêchements, des incapacités que l'on contracte, par le seul fait de la position d'un acte prohibé. « Ita procedunt passim reservan- « tes Episcopi. Imo in synodis, pastoralibus... ne quidem cer- « nimus legem positivam prohibentem, distinctam ab ea, qua « tollitur confessariis inferioribus absolutio a reservatis, sine « facultate speciali. » (Pauwels, *De Cas. Res.*, proleg. I, n° 13.)

3) Quelques canonistes, comme aussi quelques théologiens, ont cru pouvoir introduire une troisième catégorie appelée *mixte*. Il nous est difficile de saisir l'utilité de cette troisième classe de cas, qui nous semble superflue ; l'observation de

Lacroix à ce sujet, nous paraît fondée. Il n'existe pas, de réserve, dit avec raison cet illustre moraliste, dans laquelle ce double caractère de pénalité et de remède spirituel ne se présente. On trouve dans chacune un côté en quelque sorte afflictif : il consiste en ce que l'absolution ne pouvant être donnée par un confesseur ordinaire, il faut recourir au supérieur ; d'autre part, la faute est retenue par le supérieur, afin d'imposer une pénitence proportionnée, apte à rendre à l'avenir le coupable plus vigilant, plus circonspect.

Par suite, les *réserves mixtes* nous paraissent devoir trouver simplement leur place dans la double catégorie que nous avons établie, et leur classification se fait d'après les règles usitées en pareille occurrence, par l'examen de la formule elle-même, conformément à ce que nous en avons déjà dit ; par la considération des intentions du législateur; et enfin d'après l'opinion des interprètes autorisés. Elles seront donc ou *pénales* ou *médicinales*, selon que ces divers caractères les feront ranger dans l'une ou l'autre classe.

III. — La seconde division de la réserve que nous allons signaler se trouve déjà indiquée en partie dans les observations précédentes ; toutefois il est nécessaire de la mettre en relief. La réserve est *papale* ou *épiscopale*.

Les auteurs sont d'accord pour reconnaître, entre l'une et l'autre, cette différence, que la réserve papale suppose la censure, tandis que la réserve épiscopale ne la suppose pas. La valeur de cette assertion commune des auteurs est justifiée par le droit ancien comme par le droit nouveau, entr'autres par la constitution *Apost. sedis*. Pie IX procède en effet ainsi dans la double catégorie des excommunications qu'il s'est réservées : « Itaque *excommunicationi*... R^no^ P^ci^ *reservatæ* subjacere declaramus. »

C'est donc directement la censure elle-même qui est réservée, et subsidiairement le péché ; donc, tout ce qui excuse de la censure excuse de la réserve : « Accessorium naturam sequi congruit principalis. » (Reg. 42, *Sext. Decret.*)

Or, c'est un axiome de morale et de jurisprudence que, pour encourir les censures, il faut connaître leur existence.

L'ignorance invincible de fait ou de droit, l'ignorance vincible même gravement coupable, pourvu qu'elle ne tombe pas dans l'ignorance *crasse,* caractérisée par le droit lui-même comme provenant d'une négligence complète, empêche d'encourir la censure. Le motif en est que le législateur lui-même requiert la contumace, le refus d'amendement dans le délinquant; or, celui qui refuse d'obtempérer à une loi est censé la connaître de toute évidence.

Ce n'est pas avec ces caractères que se présente la réserve épiscopale. A l'occasion du péché, du fait délictueux, elle restreint la juridiction du confesseur dans l'espèce. Aussi, de même que nous avons dit plus haut : tout ce qui contribue, dans la réserve papale, à écarter la censure, tend aussi à écarter la réserve ; de même, dirons-nous au sujet de la réserve épiscopale : tout ce qui contribue à faire disparaître le péché comme tel, contribue aussi à écarter la réserve et pour le même motif : en un mot, l'absence de l'un des éléments requis pour constituer le péché mortel, suffit pour que la réserve ne puisse plus subsister.

Mais, étant donné le péché complet, consommé dans l'espèce, y a t-il d'autres circonstances autorisant à penser que cet acte ne tombe pas sous la réserve ?

Nous l'avons déjà dit, il y a une opinion qui prétend que l'ignorance de la réserve est une circonstance à la faveur de laquelle on évite cette réserve. Cette opinion ne nous paraît pas fondée : nous le prouverons ; nous appellerons la contradictoire *communissima*, avec saint Alphonse (Lib. VI, tract. 4, *De Pœnit.*, no 581). De plus, nous ajouterons avec Gabriel de Varceno : « Non est audienda sententia eorum qui contra-« rium docent... Usus et praxis communis Ecclesiæ semper « tenuit nostram sententiam, haud curando probabilitatem « contrariæ opinionis. » (*De Pœnit.*, art. III, *De Reserv.*)

III

Preuve juridique.

La définition de la réserve, telle que nous l'avons donnée

et telle qu'elle est admise généralement, ne paraît guère laisser de prise aux défenseurs de cette opinion : « Reservatio *est limitatio* jurisdictionis, vi cujus, confessarius ordinarius, a certo peccatorum genere, absolvere nequit. » Ainsi l'évêque, source immédiate et ordinaire de la juridiction, limite, selon son droit, la juridiction qu'il veut conférer aux prêtres inférieurs ; il peut, sans conteste, déterminer le temps de l'exercice de ce pouvoir, circonscrire le rayon de son étendue, préciser les personnes sur lesquelles il s'étendra, comme les cas qui échapperont à sa compétence. Ce sont là tout autant de déductions rigoureuses découlant de la définition même : comme on ne saurait les récuser, on essaie seulement d'en atténuer la portée.

Mais, répondrons-nous, c'est au législateur seul à introduire telles exceptions que de droit ; et de même qu'un tribunal incompétent s'efforcerait en vain de faire passer son jugement à l'état de *res judicata ;* de même qu'un juge verrait frapper de nullité la décision prise sur une matière étrangère à ses attributions ; ainsi le confesseur à juridiction bornée ne peut agir validement que dans les limites tracées. Nous le répétons, pour lui les lieux sont exempts, les personnes sont exemptes, les cas définis sont en dehors de son ressort, en tout état de cause : « Ratio... est, quia est *absoluta* ablatio jurisdictionis, « sine qua pœnitentis absolutio non subsistit, sive delictum « *scienter*, *sive ignoranter* perpetravit. » (Schmalz... pars II, tit. 38, dub. 6.)

Les défenseurs de l'opinion opposée ne se dissimulent pas la force de l'argument tiré de la définition de la réserve : ils en apprécient aisément la portée. Le P. Ballerini, le champion le plus autorisé du système, ne laisse pas d'en paraître assez embarrassé ; il ignore s'il existe quelque autre preuve en faveur de cette thèse, mais celle-ci lui paraît la meilleure que l'on puisse alléguer : « Hæc ratio quæ pro ea opinione, vel « unica vel saltem ceu potissima afferri solet... (1) »

En effet, l'argument le plus concluant que l'on puisse faire

(1) Gury-Ballerini, *de Sacr. Pœnit.*, p. 473, n. 571, nota (a).

valoir, en fait de dispositions positives, c'est l'expression nette de la volonté du législateur, c'est l'indication précise de l'*objet de la loi* et *de son extension*.

Or cette définition répond à ce double but : la matière de la loi, c'est la juridiction déléguée qu'il s'agit de limiter ; l'extension de la loi, ce sont les bornes mêmes fixées par le supérieur à cette juridiction.

Sur le premier point, nous ne connaissons pas d'auteur qui refuse à d'admettre que la réserve épiscopale s'adresse directement à la juridiction qu'elle restreint : pour cela, nous l'avouons tous. dit le célèbre professeur : « Dicimus omnes. » (*Ibid.*)

Sur le second, la conclusion nécessaire de cette concession première est celle qu'en déduit avec une vigueur géométrique l'immense majorité des auteurs, à savoir : lorsque cette juridiction est limitée simplement, *sine addito*, elle est limitée d'une manière *absolue*, elle n'existe plus en dehors du cercle tracé : « *Est absoluta* ablatio jurisdictionis. »

Qu'importe que la faute, *occasion* de cette mesure, se présente avec la circonstance personnelle de l'*ignorance* ou de la *connaissance* de la réserve : le législateur n'en fait pas mention. C'est là le point de vue secondaire, j'ajoute même étranger en ce moment à la volonté du législateur : il délimite directement et immédiatement le droit du confesseur : « Sive *scienter*, sive *ignoranter* (delictum pœnitens) perpetravit. »

Ainsi donc, la difficulté provenant de ce chef pourrait être déclinée simplement comme non avenue, comme étrangère au débat.

Toutefois, c'est sur cette base que l'opposition se fonde, au moyen d'une négation gratuite, sans autre preuve qu'un *a pari*.

Voici l'objection du R P. Ballerini, telle qu'elle est énoncée dans la note indiquée plus haut : « Quod reservatio, seu lex « reservans, comprehendat etiam peccatum cum reservatio- « nis ignorantia factum, *sicut et patratum ex gravi metu*, vel « *commissum extra territorium*, hæ quæstiones non solvun- « tur ex eo quod reservatio sit limitatio jurisdictionis... non « secus ac, scilicet, ex eo quod *lex vim habeat obligandi*, per-

« peram concluderetur hunc aut illum casum ipsa lege com-
« prehendi. »

Examinons rapidement quel rapport peut exister entre ces trois termes de comparaison et la question débattue, et rappelons en même temps les principes de solution déjà exposés.

1°) Nous avons établi que le péché pour être réservé doit être *mortel* et *consommé*. Par conséquent, si la crainte est de nature à faire disparaître ce caractère de gravité de l'acte posé, c'est le péché lui-même qui disparaît : dès lors il ne saurait plus être réservé ; mais, au contraire, quand le péché est complet et reste tel, toutes les conditions essentielles de la réserve s'y maintiennent, malgré la circonstance de l'ignorance subjective, qui est accessoire.

C'est pourquoi, dans le premier cas, tout confesseur absout sans s'informer de la connaissance ou de l'ignorance de la réserve dans laquelle pouvait se trouver le pénitent ; car la matière de la réserve fait défaut avec l'absence de péché formel.

Dans le second cas, il ne peut absoudre parce que le péché formel requis pour la réserve subsiste malgré l'ignorance.

D'où il n'existe aucune analogie entre ces deux cas.

2° Les moralistes et les canonistes discutent pour savoir si le péché commis dans un diocèse étranger, où il n'*est pas réservé*, peut être remis par le confesseur d'*un autre diocèse* où *ce même* péché est réservé ?

Les anciens et les modernes se partagent en deux camps : ces derniers se basant sur le principe général de la réserve, qui enlève absolument la juridiction, adoptent la négative ; les anciens, au contraire, se déclarent pour l'affirmative : mais pour quel motif? Serait-ce donc parce qu'ils rejettent le principe des adversaires, le principe de la restriction absolue de la juridiction par suite de la réserve ? Loin de là ; ils le respectent rigoureusement ; ils le confirment même d'une manière indiscutable. En effet, voyant que le prêtre du lieu de la confession est lié par la réserve, ils ont recours à une ingénieuse fiction de droit, rendue d'ailleurs très plausi-

ble, très acceptable par suite du silence des supérieurs : ils imaginent, une communication de juridiction faite au prêtre du lieu de la confession par le supérieur du délinquant lui-même. Or ce supérieur n'ayant pas cru devoir réserver ce péché, la juridiction indirectement déléguée à l'occasion du pénitent, complète les pouvoirs du confesseur qui peut absoudre validement. Ainsi donc, dans l'une et l'autre opinion, le principe de la restriction absolue de la juridiction par la réserve est reconnu et accepté : bien plus, le système qui a recours à la fiction de droit n'a sa raison d'être et son explication que dans ce fait.

Par suite, ce cas se retourne contre ceux qui le citent, et l'on peut juger de la valeur de l'affirmation : « Hæ quæstio-« nes non solvuntur ex eo, quod reservatio sit limitatio juris-« dictionis. » Car, dans ce dernier système, on résoudrait la question actuelle en adoptant les principes que nous défendons.

3) Enfin nous avons la troisième allégation : « Ex eo quod « lex vim habeat obligandi, perperam concluderetur hunc « aut illum casum ipsa lege comprehendi. » A notre humble avis, ces paroles ne paraissent pas devoir soutenir un examen sérieux : si en effet l'on énonçait en ces termes une règle générale, indéterminée, n'embrassant que les *genres* et les *espèces*, on serait autorisé à incidenter sur les conditions, sur les termes de la loi : mais il est bien question de paroles vagues et indéfinies dans l'espèce, lorsque au contraire, tout est précis, tout est déterminé, jusqu'aux exceptions que la législation veut admettre !

Car les évêques ne se contentent pas d'indications *générales*, ils ne le pourraient ; ils se réservent l'homicide, l'adultère, l'inceste, etc., en déterminant d'une manière rigoureuse les conditions *spéciales* qu'ils croient devoir exiger dans leur sagesse. Par conséquent, lorsque les cas ainsi désignés ont, par ailleurs, les caractères requis par le droit général, s'ils sont graves, consommés, certains et subjectivement complétés par l'adhésion de la volonté et l'exécution externe, ils ont toutes les conditions pour que la réserve sortisse son plein effet. On ne saurait y soustraire les délinquants

sans violenter d'une manière manifeste la lettre et l'esprit de la loi, sans contredire la définition de la réserve.

Ainsi se trouve élucidée la difficulté provenant de cette première note. Avait-elle pour but d'essayer une tentative de démonstration directe, ou simplement procédait-elle par insinuation d'exemple? L'allure un peu louvoyante de la rédaction, ne nous permet pas de la caractériser. Dans les deux cas, les observations précédentes conservent leur importance (1).

(*A suivre.*) Dr B. D.

(1) Cette note du R. P. Ballerini a été complétée dans la dernière édition de Gury, par l'adjonction des réponses aux observations des Vindiciæ Alph. Aucun argument nouveau et direct n'a été produit dans cette discussion; nous l'examinerons plus loin, avec tout le respect dû à un maître vénéré.

LITURGIE.

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE.

RÈGLES GÉNÉRALES.

2e article.

Du temps et de la manière de joindre les mains.

Dans le cours de la sainte Messe, les mains du Prêtre peuvent être dans cinq positions différentes : elles peuvent être jointes ; elles peuvent être étendues devant la poitrine, étendues sur l'autel de chaque côté, étendues sur le calice et l'hostie ; enfin l'une d'elles peut accomplir une action, et alors, il faut exposer les règles d'après lesquelles cette action doit se faire et indiquer la position que l'autre main doit occuper. La première question est l'objet du présent article.

Les règles à suivre sur ce point doivent être examinées d'abord en général ; il faut déterminer comment les deux mains doivent être posées l'une par rapport à l'autre ; puis considérer les trois positions que peuvent occuper les mains jointes. Ces trois positions sont : 1° les mains jointes devant la poitrine ; 2° les mains jointes devant le bas du visage ; les mains jointes posées sur l'autel.

I. — *Règles générales sur le temps et la manière de joindre les mains.*

Le Prêtre joint les mains, en règle générale, quand il n'a aucune cérémonie à faire, excepté dans quelques circonstances qui seront indiquées en leur lieu.

La manière de joindre les mains est indiquée dans la rubrique du Missel de la manière la plus claire et la plus détaillée (part. II, tit. III, n. 1) : « Extensis et junctis pariter

« digitis, et pollice dextro super sinistrum posito in modum « crucis, quod semper servatur quando junguntur manus, « præterquam post consecrationem. »

Pour bien garder les règles, il est nécessaire de s'observer. « Contra hanc regulam multi peccant, dit Lohner (t. I, tit. I, n. 5, l. z), dum pollicem a reliquis disjunctum tenent. »

Cette observation témoigne que, de tout temps, il a été nécessaire de rappeler les règles à suivre pour bien joindre les mains. Les doigts, d'abord, comme l'exprime la rubrique, doivent être étendus en entier, et chacun d'eux doit être appliqué sur le doigt correspondant de l'autre main ; les deux mains doivent aussi être appliquées l'une sur l'autre, comme l'exprime si clairement M. de Herdt (*Prax. Cærem.*, 6e éd., t. I, n. 136) : « Manus... junguntur hoc modo : palma « et digiti extensi et conjuncti unius manus exacte applican- « tur palmæ et extensis conjunctisque similiter digitis alterius « manus; pollex autem dexter super sinistrum ponitur in « modum crucis ante consecrationem et post communio- « nem. »

Telle est la vraie manière de joindre les mains : « Digiti « autem omnes, dit Castaldi, sint pariter extensi et conjuncti, « pollice dextro supra sinistrum ita aptato, ut crucem effor- « ment. » On peut, encore aujourd'hui, répéter sur ce point l'observation de Lohner. D'abord, les doigts doivent être étendus, et non pas croisés, comme il arrive parfois. Il n'est pas rare qu'au bout d'un certain temps, on arrive à prendre l'habitude de croiser un ou deux doigts ; plus tard on ne tient plus droits que les deux index, plus tard encore on croise tous les doigts, ou bien, on se contente de poser les mains l'une dans l'autre. On voit des ecclésiastiques aller d'un côté à l'autre avec les mains pendantes. Pour ce qui concerne les mains en particulier, il est bien rare qu'un Prêtre continue pendant toute sa vie à les tenir jointes l'une sur l'autre : si les doigts restent joints, ce n'est plus que leur extrémité. Merati n'est pas sur ce point aussi sévère que M. de Herdt ; mais on serait heureux encore de constater l'observation des règles données par ce savant rubriciste (t. I, part. II,

tit. III, n. 1) : « Junctis manibus ante pectus, extensis et junc-
« tis pariter digitis absque ulla gesticulatione in prædicta ma-
« nuum junctione, manus manui approximatur ; ita ut quili-
« bet digitus suum similem tangat : v. g. index manus sinis-
« træ indicem manus dexteræ, medius sinistræ medium dex-
« teræ : nulla tamen cogit necessitas ut in qualibet sui parte
« totaliter se tangant, quod etiam verificatur de anterioribus
« et inferioribus manuum palmis, dummodo inepte non dis-
« tent inter se. » Quelle limite peut-on poser pour ne pas tomber dans le défaut signalé ici, *dummodo inepte non distent inter se?* Sauf meilleur avis, nous dirions qu'elles doivent être assez rapprochées pour qu'il ne soit pas possible de passer une main dans l'espace vide.

Les mains jointes, disent les auteurs, sont un signe de dévotion et d'humilité; le Prêtre croise le pouce droit sur le pouce gauche pour avoir toujours sous les yeux l'image de la croix ; on peut voir encore, dans ce croisement, les mains volontairement garottées comme celles d'un criminel. « Sacerdos
« autem, dit Durand de Mende (*Ibid.* l. IV, c. VII, n. 5), dum
« facit confessionem et etiam sæpe in Missæ Officio manus
« jungit, quæ manuum junctiones devotionem significant. »
Il ajoute ensuite : « Rursus, Sacerdotis manuum junctio signi-
« ficat omnium bonorum a Deo fluentium in ipso unitatem et
« conjunctionem. » Gavantus cite à cet égard une lettre de S. Nicolas Ier (*Ibid*) : « Meminit Nicolaus Romanus Pontifex
« ad consecrat. Bulgarorum rescribens de constrictis ante
« pectus manibus in oratione, et ait fieri humilitatis gratia,
« quia in Evangelio (Matth. XXII, *Ligatis manibus*), repro-
« borum manus ligari reperiuntur, quasi dicat orans : Do-
« mine, ne ligari manus præcipias, quia ecce jam eas ligavi,
« et ecce in flagella paratus sum. » Il cite ensuite Durand, l. IV, c. VII : « Item junctio manuum devotionem significat ; »
puis il ajoute : « Supplices etiam manus indicant supplicio
« destinatas esse. » Le même auteur, en commentant ensuite cette rubrique : « Pollice dextro super sinistrum posito in
« modum crucis, » dit : « Quadrat junctioni manuum secun-
« dum prædicta : nam forma hæc et signum crucis excitant

« ad humilitatem et devotionem, et videtur hoc ritu quasi « formari modus vinculi manuum, de quo paulo ante. » M. de Herdt s'exprime comme il suit (*Ibid.*, n. 136) : « Hæc « manuum junctio fit in signum humilitatis et devotionis : « pollices autem in modum crucis ponuntur, ut Celebrans « imaginem crucis continuo sub oculis habeat. »

Ces réflexions doivent suffire pour montrer combien il est inconvenant de se frotter les mains en disant la sainte Messe, pendant la saison d'hiver, dans les moments où elles doivent être jointes devant la poitrine. C'est une observation qui ne devrait pas être nécessaire, car un Prêtre à l'autel, revêtu des ornements sacrés, ne peut se donner une liberté qui serait malséante devant une personne respectable.

II. — *Du temps et de la manière de joindre les mains devant la poitrine.*

On observe, à cet égard, les règles suivantes :

Première règle. Le Prêtre tient les mains jointes devant la poitrine : 1° quand il se tourne vers le peuple ; 2° depuis le commencement de la Messe jusqu'après le *Gloria in excelsis*, sauf les moments où il lui est prescrit de baiser l'autel et d'étendre les mains ; 3° pendant les conclusions des oraisons ; 4° en disant *Munda cor meum*, l'évangile, le *Credo* et l'offertoire ; 5° il convient que le Prêtre ait les mains jointes pour répondre *Amen* après *Suscipiat* ; 6° au *Sanctus* ; 7° en disant *Præceptis salutaribus moniti* jusqu'au *Pater ;* 8° en commençant le premier *Agnus Dei*, et pendant les trois *Agnus Dei* aux Messes de *Requiem ;* 9° en lisant la communion ; 10° au dernier évangile ; 11° toutes les fois qu'il marche à l'autel, s'il n'a pas les mains occupées.

La première partie de cette règle repose sur les rubriques suivantes (*Ibid.* tit. v, n. 1 ; tit. vii, n. 1 et 7 ; tit. xi, n. 1, et tit. xii, n. 1) : « Illis (manibus) ante pectus junctis... vertit « se... versus populum...; junctis manibus ante pectus vertit « se ad populum. » On voit parfois des ecclésiastiques qui, après avoir baisé l'autel, ne rejoignent pas les mains et les conservent étendues pour dire *Dominus vobiscum* ou *Orate fratres*.

On voit que cette pratique est contraire au texte de la rubrique.

La deuxième partie est encore textuellement dans la rubrique du Missel (tit. III, n. 1 ; tit. IV, n. 1, 2 et 3) : « Sacerdos, cum primum descenderit sub infimum gradum altaris... junctis manibus ante pectus... incipit Missam.... Celebrans, junctis manibus, ascendit ad medium altaris... Incipit intelligibili voce introitum Missæ, et prosequitur junctis manibus.... Similiter manibus junctis dicit eadem voce *Kyrie eleison*.... Incipit, si dicendum sit, *Gloria in excelsis*... stans junctis manibus ante pectus prosequitur usque ad finem. »

La troisième partie repose d'abord sur la rubrique suivante, d'après laquelle, si l'oraison se conclut par les mots *Per Dominum nostrum*, le Prêtre joint les mains en disant ces paroles, et si elle se conclut par *Qui tecum* ou *Qui vivis*, il les joint en disant *in unitate* (*Ibid.*, tit. V, n. 1) : « Cum dicit *Per Dominum*, jungit manus, easque junctas tenet usque ad finem : si aliter concluditur oratio, *Qui tecum*, vel *Qui vivis*, cum dicit *in unitate* jungit manus. » La même règle s'applique à toutes les conclusions, grandes et petites, dans tout le cours de la sainte Messe : « Junctio manus, dit Gavantus en commentant cette rubrique (l. *b.*), quod est devotionis et humilitatis signum, respondet optime conclusioni orationis, et multo magis cum dicitur *in unitate*, utraque scilicet manu juncta. » Quarti, après avoir cité le passage de Durand de Mende rapporté ci-dessus, ajoute : « Quia ergo in fine orationis fructum ejusdem colligimus, manus tunc jungimus. »

Nota. Le Prêtre peut-il disjoindre les mains avant la fin de la conclusion de la première oraison pour chercher la seconde dans le Missel ou avant la fin de la dernière pour chercher l'épître? Merati, après avoir signalé l'opinion de Tonellius qui le permet, ajoute que les termes de la rubrique « easque junctas tenet usque ad finem » sont trop clairs et trop positifs pour que cette opinion puisse être soutenue (*Ibid.* n. 10) : « Negativam vero sententiam aperte docet præsens rubrica, contra quam nulla valet praxis. » Janssens, citant la même

rubrique, en tire cette conclusion (*Ibid.* n. 14) : « Proinde « tempore conclusionis non est licitum manibus uti ad quid- « nam faciendum. » M. de Herdt fait la même observation (*Ibid.* n. 213) : « Sacerdotem manus junctas habere debere « usque ad finem conclusionis orationis : adeoque tempore « conclusionis non esse folia vertenda, sed conclusione finita « tantum. »

La quatrième partie est appuyée sur la seule autorité de Janssens (*Ibid.* tit. VII, n. 60) : « Manibus adhuc junctis « dicit *Amen.* » Les autres auteurs ne semblent pas préoccupés de ce détail. Cependant ils ne supposent pas non plus que le Prêtre ait disjoint les mains, et d'après tous les principes, il doit alors avoir les mains jointes. D'un autre côté, nous ne croyons pas qu'il soit interdit de chercher la secrète, pendant que le servant répond *Suscipiat.* Il n'a pas non plus alors les mains jointes quand il célèbre en présence du Saint Sacrement exposé. Mais pourra-t-il alors répondre *Amen* sans rejoindre les mains? Nous ne le pensons pas.

La cinquième partie repose sur cette rubrique (*Ibid.* n. 8) : « Dicit *Sanctus* junctis ante pectus manibus. »

La sixième partie résulte de cette autre rubrique (*Ibid.* tit. X, n. 1) : « Cum dicit *Oremus*, jungit manus,... Cum inci- « pit *Pater noster*, extendit manus. »

La septième partie est exprimée dans la rubrique suivante (*Ibid.* n. 2) : « Junctis manibus dicit *Agnus Dei qui tollis peccata* « *mundi*, et deinde non jungit manus. » Pour ce qui concerne la Messe de *Requiem,* le texte de la rubrique porte seulement (tit. XIII, n. 1) : « Non percutit pectus » ; mais il en résulte nécessairement, et tel est l'enseignement général, qu'il tient les mains jointes comme au commencement.

La huitième partie repose sur cette rubrique (*Ibid.* tit. XI, n. 1) : « Junctis manibus legit antiphonam quæ dicitur com- « munio. »

La neuvième partie est appuyée sur celle-ci (*Ibid.* tit. XII, n. 1) : « Junctis manibus legit evangelium *In principio* vel « aliud ut convenit. »

La dixième partie semble suffisamment appuyée par cinq

rubriques. La première se rapporte au moment où le Prêtre, après avoir lu l'introït au coin de l'épître, vient au milieu de l'autel pour dire le *Kyrie* (*Ibid.* tit. IV, n. 2) : « Junctis mani-« bus ante pectus accedit ad medium altaris ubi stans... « dicit... *Kyrie eleison.* » La deuxième est relative au moment où le Prêtre va au coin de l'épître pour dire l'oraison (*Ibid.* tit. V, n. 1) : « Junctis ut prius manibus revertitur... « ad librum. » Les termes de la rubrique indiquent la même chose pour le moment où il va au côté de l'évangile après avoir dit *Munda cor meum* (*Ibid.* tit. VI, n. 2) : « Stans junctis « manibus ante pectus... dicit secreto *Munda cor meum*... « Quibus dictis vadit ad librum Missalis, ubi stans versus « illum junctis manibus ante pectus dicit *Dominus vobis-« cum.* » La quatrième rubrique est celle où il est question du retour du Prêtre au milieu de l'autel après le *Lavabo* (tit. VII, n. 6) : « Celebrans lotis manibus eas tergit, et illis ante « pectus junctis revertitur ad medium altaris. » Enfin, la même règle est indiquée après la lecture de l'antienne de la communion (*Ibid.* tit. XI, n. 1) : « Junctis item manibus vadit ad « medium altaris. » Dans les autres circonstances, la rubrique ne précise pas que le Prêtre tient les mains jointes, mais on doit le conclure des rubriques précédentes, et les rubricistes sont unanimes sur ce point.

Deuxième règle. Lorsque le Prêtre doit tenir les mains jointes devant la poitrine : 1° elles ne doivent être ni au-dessus ni au-dessous de la poitrine : il faut éviter de les tenir presqu'au-dessous du menton, comme aussi de les laisser tomber trop bas ; 2° les mains ne doivent pas toucher la chasuble, ce qui a lieu lorsque les coudes se trouvent sur les hanches ; 3° les mains doivent être posées de manière que l'extrémité des doigts soit légèrement élevée.

La première partie de cette règle résulte de la rubrique : *ante pectus.* Si les mains étaient plus élevées, elles se trouveraient dans une position liturgique différente, à savoir devant le bas du visage ; si elles étaient plus bas, la position du Prêtre serait disgracieuse et paraîtrait négligée.

La deuxième partie résulte de l'enseignement de Merati

(*Ibid.*) : « Manus sic junctæ planetam ne tangant, quantum « fieri potest... id quod facile assequemur, si cubiti propius « pectori accomodaverimus, quam lateribus. »

La troisième partie est appuyée sur le sentiment des meilleurs auteurs. « Cum rubrica præcipiat, dit Castaldi (*Ibid.* « n. 2), ut manus distincte ante pectus collocentur, atten- « dendum, ut palma unius manus alteram respiciat, et digiti « omnes ac pollex ita sint inter se ordinati, ut nullum inter « eos intercedat spatium, adeoque extensi ut extremitates « rectæ lineæ sursum ferantur, et ad tantam extendantur alti- « tudinem ac latitudinem, qua nec summitatem nec humero- « rum latitudinem excedat. » Bauldry s'exprime ainsi (part. III, c. IV, n. 1) : « Digiti vero semper sint extensi et erecti in « altum. » Merati ajoute (*Ibid.*) : « Neque directe faciem Cele- « brantis, neque terram directe respiciant. » M. de Herdt dit (*Ib.*) : « Extremitas digitorum, nisi corporis inclinatio facienda « sit, potius respiciat faciem Sacerdotis quam tabulam altaris. »

III. — *Du temps et de la manière de tenir les mains jointes devant le bas du visage.*

Nous traduisons ainsi les rubriques relatives à la manière dont le Prêtre tient les mains aux deux *Memento* et après la communion sous l'espèce du pain. Au *Memento* des vivants, il est dit dans la rubrique du Missel (*Ibid.* tit. VIII, n. 3) : « Elevans et jungens manus usque ad faciem vel pectus; » au *Memento* des défunts, nous lisons (*Ibid.* tit. IX, n. 2) : « extensis et junctis manibus ante pectus, et usque ad faciem elevatis ; » après la communion sous l'espèce du pain (*Ibid.* tit. X, n. 4) : « ambas manus ante faciem jungit. »

La rubrique désigne évidemment ici de trois manières différentes une seule et même position des mains, qui exprime un recueillement plus profond, une prière plus pressante et plus fervente. Castaldi, qui en parle seulement pour les deux *Memento,* ne donne aucune différence, sinon dans la position des yeux, qui, au premier *Memento,* sont fermés, et au second sont fixés sur la sainte Hostie (l. II, sect. VIII, n. 6) : « Cum dicit *Memento,* non debet tenere manus junctas supra

« faciem, ut a quibusdam fit, sed ante pectus usque ad fa-
« ciem capite aliquantulum demisso, oculis clausis; in hoc
« enim enim variat hoc *Memento* a secundo, ubi oratur pro
« mortuis; nam hic tenet oculos clausos, ibi vero apertos,
« aspiciendo Hostiam tunc consecratam. » Gavantus et Bauldry commentent seulement la rubrique du premier *Memento* et ne parlent pas de la position des mains du Prêtre; ils enseignent qu'il ne ferme pas les yeux, et Bauldry fait fixer les yeux du Prêtre sur l'hostie au *Memento* des vivants comme au *Memento* des défunts. « Non oculis elevatis versus crucem,
« dit Gavantus (*Ibid.* tit. VIII, n. 3, l. o), ut multi faciunt, nec
« iisdem clausis, nisi forte ad majorem animi compositio-
« nem. » Bauldry s'exprime ainsi : « Celebrans, dum dicit
« *Memento,* non teneat manus junctas usque ad oculos, sed
« ante pectus vel usque ad faciem capite inclinato, non ocu-
« lis elevatis ad crucem nec iisdem clausis, sed ad hostiam
« defixis » L'enseignement des auteurs modernes est conforme à celui des anciens. M. de Herdt s'exprime ainsi au sujet du *Memento* des vivants (*Ibid.* n. 241) : « Celebrans dicens
« *Memento Domine famulorum famularumque tuarum*, manus
« extensas elevat et jungit, seu elevando jungit, et jungendo
« elevat usque ad faciem vel pectus, id est usque ad superio-
« rem partem pectoris, vel ad mentum Celebrantis (non au-
« tem usque ad oculos), sic tamen, ut intercedat aliquod
« spatium inter faciem et manus celebrantis. » Il dit de même au *Memento* des défunts (*Ibid.* n. 256) : « Manibus junc-
« tis ante superiorem partem pectoris, ita ut ad faciem seu
« mentum perveniant. » Il dit ensuite en note que la position indiquée ici par la rubrique est la même qu'au premier *Memento*, et il fait remarquer que les deux rubriques du canon de la Messe sont exactement les mêmes. Pour l'action de grâces après la communion sous l'espèce du pain, il s'exprime en ces termes (*Ibid.* n. 265) : « Junctis manibus ante faciem,
« ita ut ad nares perveniant, neque faciem aut nares attin-
« gant. » Ces citations semblent suffisantes.

IV.— *Du temps et de la manière de tenir les mains jointes appuyées sur l'autel.*

On observe à cet égard les règles suivantes :

Première règle. Le Prêtre tient les mains jointes appuyées sur l'autel : 1° en disant la prière *Oramus te;* 2° en disant *In spiritu humilitatis;* 3° à la prière *Suscipe sancta Trinitas;* 4° en commençant *Te igitur;* 5° en récitant la prière *Supplices te rogamus;* 6° aux trois oraisons qui précèdent la communion ; 7° en disant la prière *Placeat tibi sancta Trinitas.*

Toute cette règle repose sur les rubriques du Missel (*Ibid.* tit, IV, n. 1 ; tit. VII, n. 5 et 6; tit. VIII, n. 1 ; tit. IX, n. 1 ; tit X. n. 4 et tit. XII, n. 4) : « Junctis super eo (altare) posi-« tis... secreto dicit *Oramus te;* manibus super altare positis « dicit *Veni sanctificator;* manibus junctis super altare dicit « secreto orationem *Suscipe sancta Trinitas;* manibus junc-« tis et supra altare positis... incipit canonem secreto dicens « *Te igitur;* cum dicit *Supplices te rogamus,* inclinat se ante « medium altaris manibus junctis super illo positis; mani-« bus junctis super altare positis... dicit secreto *Domine* « *Jesu Christe.* Qua oratione finita... subjungit alias orationes; « junctis manibus super eo (altare) dicit secreto *Placeat tibi* « *sancta Trinitas.* »

Nota. Le Prêtre tient les mains jointes appuyées sur l'autel lorsqu'il récite une prière dont les paroles ont rapport à ce qui se trouve sur l'autel, soit avant, soit après la consécration. Ce qui a lieu 1° à la prière *Oramus te,* dans laquelle il est parlé des saints dont les reliques sont enfermées dans l'autel ; 2° en disant *In spiritu humilitatis,* à cause de ces mots *Et sic fiat sacrificium nostrum;* 3° en récitant la prière *Suscipe sancta Trinitas,* dans laquelle on prie la sainte Trinité d'avoir pour agréable la présente offrande ; 4° en commençant *Te igitur,* à cause de ces mots *Hæc dona,* etc.; 5° en disant la prière *Supplices te rogamus* qui continue ainsi : *jube hæc perferri;* 6° les trois oraisons qui précèdent la communion sont dans le même cas : dans la première il est question de l'auteur de la paix, et dans les deux autres, du corps et

du sang du Sauveur présents sur l'autel ; 7° dans la prière *Placeat*, le Prêtre demande à la sainte Trinité d'agréer le sacrifice qui vient d'être offert.

Deuxième règle. Lorsque le Prêtre tient les mains dans cette position, il les pose sur la partie antérieure de l'autel, de manière que l'extrémité des petits doigts touche le bord de la table.

Ce détail se trouve textuellement dans la rubrique du Missel (*Ibid.* tit. IV, n. 2) : Ita ut digiti parvi duntaxat frontem, « seu medium anterioris partis tabulæ seu mensæ altaris « tangant, residuo manuum inter altare et se retento... « quæ... semper observantur cum manus junctæ super altare « ponuntur. »

Nota 1°. On pourrait, au premier abord, être surpris en voyant dans la rubrique un détail aussi minutieux en apparence ; mais il faut le remarquer, si cette règle n'était pas donnée, le Prêtre avancerait les mains sur l'autel ou resterait en dehors.

Nota 2°. Les auteurs ajoutent une recommandation : ils rappellent que les doigts du Prêtre doivent être mis ensemble, et que le petit doigt ne doit pas être séparé des autres. « Manus autem, dit Bauldry (*Ibid.*) sic ponat super altare, ut « sex digiti majores simul juncti mensæ altaris innitantur, « minorum vero extremitates frontem mensæ tangant. » Merati parle d'une manière plus explicite (*Ibid.* n. 2) : « Digiti « vero parvi duntaxat frontem, seu medium anterioris partis « tabulæ seu antipendii tangant, residuo manuum inter altare « et ipsum Celebrantem retento... advertendo semper ne « parvi digiti, qui extremitatibus suis anteriorem partem « mensæ altaris tangunt, ab aliis digitis disjungantur. » Les autres auteurs anciens et modernes donnent la même règle.

P. R.

(*A suivre.*)

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

—

I. — *Sacra Pœnitentiaria infrascriptas declarationes jam alias editas occasione Jubilæi anno* 1879 *indicti etiam pro Jubilæo vertentis anni* 1881 *de mandato SSmi Domini Nostri Leonis Papæ XIII renovat atque confirmat.*

I. Jejunium pro hoc Jubilæo consequendo præscriptum adimpleri posse etiam tempore quadragesimæ, dummodo fiat extra dies in Litteris Apostolicis exceptos et adhibeantur cibi tantum esuriales, vetito usu, quoad qualitatem ciborum, cujuscumque indulti seu privilegii etiam Bullæ Cruciatæ.

II. Christifidelibus cum Capitulis, Congregationibus, Confraternitatibus necnon cum proprio Parocho aut Sacerdote ab eo deputato Ecclesias pro lucrando Jubilæo processionaliter visitantibus, applicari posse ab Ordinariis Indultum in Litteris Apostolicis iisdem Capitulis, Congregationibus etc. concessum.

III. Una eademque Confessione et Communione non posse satisfieri præcepto paschali et simul acquiri Jubilæum.

IV. Jubilæum, quoad plenariam Indulgentiam, bis aut pluries lucrifieri posse, injuncta opera bis aut pluries iterando ; semel vero, id est prima tantum vice, quoad favores eidem Jubilæo adjunctos, nempe absolutiones a censuris et casibus reservatis, commutationes aut dispensationes.

V. Ad injunctas visitationes exequendas designari posse etiam Cappellas et Oratoria, dummodo sint publico cultui addicta et in iis soleat Missa celebrari.

VI. Visitationes ad lucrandum Jubilæum indictas, dummodo præscripto numero fiant, institui posse pro lubitu Fidelium sive uno sive diversis diebus.

VII. In hoc etiam Jubilæo locum habere, sine ulla exce-

ptione, resolutiones dubiorum ab ipsa S. Pœnitentiaria pro Ordinariis Italiæ editas sub die 1 Junii 1869.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ in Sacra Pœnitentiaria die 25 Martii 1881.

A. CARD. PILIO PŒNITENTIARIUS MAJOR

Hip. Can. Palombi S. Pœnitentiariæ Secretarius.

II. — *Lettre du Cardinal-Vicaire au sujet du commerce sacrilège des fausses reliques.*

ILLME. AC REVME. DOMINE,

Vigesimus jam fere annus est, ex quo nullum beatorum martyrum corpus e cœmeteriis romanis, quæ Catacumbæ dicuntur, in lucem extractum, piæ fidelium venerationi, legitima auctoritate, propositum est. Quapropter, licet petentibus multis, ut sibi aliqua martyrum corpora concederentur, nullo modo piis eorum desideriis satisfieri potuit. Sed proximis his præteritis annis, ejectis e suis ædibus cum viris religiosis, tum virginibus sacris, effectum est, ut plures ecclesiæ diruerentur vel publicarentur, et Sanctorum reliquiæ, quæ jamdiu e cœmeteriis extractæ et arcatis ligneis reconditæ intra monasteriorum claustra vel sub altaribus delitescebant, una cum reliquo ecclesiarum supellectile per Italiam publice venumdarentur. Non defuerunt homines a fide alieni, et vel ipsis infidelibus christiani homines pejores, qui spe lucri eas emerent, earumque veluti monopolium constituere adniterentur.

Quod exsecrabile commercium statim ac innotuit Sanctissimo Domino Nostro Leoni XIII, Pontifici Maximo, venditores pariter atque emptores ab incœpto deterruit eo decreto, quod ejus jussu sacra Congregatio Indulgentiis et sacris Reliquiis præposita edidit die 21 Decembris anno 1878. Attamen, quæ temporum perversitas est, homines pecuniæ tantum inhiantes animæque negligentes, cum non amplius in Pontifice Maximo eam potestatem revereantur, qua a re tam nefaria coerceri potuissent, occulte ac majori studio ab incœpto opere minime destiterunt.

Interim vero plures Christifideles, ignorantia hujus decreti, Dei et religionis amore ducti, recte se agere putantes si ex

infidelium illæ continebantur, ingenti etiam pretio, sibi comparaverunt, easque ad lipsanothecam urbanam, ut probarentur, detulerunt. Earum igitur nonnullæ veteres litteras authenticas secum afferebant, aliæ autem iis prorsus carebant; omnes cum signis, tum ceteris indiciis, antiquitatis speciem præseferebant. Instituto examine retentisque arculis, quæ dubiæ fidei visæ sunt, quidquid iis continebantur in subterranea cœmeteria delatum est. Ac dolendum profecto plures hujusmodi reliquias Romæ emptas, quin ad judicium deferrentur Cardinalis in Urbe Vicarii (qui solus de Reliquiis in suburbanis hypogæis veterum christianorum repertis, rite ac legitime indicare potest), in dissitas terras perlatas fuisse, ea forte spe ut ab exterarum regionum Episcopis probarentur.

Quum vero perditi homines ex hoc sacrilego commercii genere, non modica lucra assequerentur, novam fraudem moliri cœperunt. Etenim arculas ad instar veterum et legitimarum, cum ossibus supposititiis, cum signis ex antiquis expressis, ita composuerunt, ut legitimis similes essent; neque veriti sunt ipsas authenticas litteras eadem fraude et arte confingere, quo pacto plures in dolum induxerunt. Has insidias et fraudes non semper licuit detegere, imo timendum est ne ipsi sacræ lipsanothecæ ministri, dolis irretiti, in falsariorum fallacias quandoque inciderint. Quapropter diligenti investigatione nunc acta conficiuntur, quibus inquiritur, qui sceleris auctores et qui illis adjutores fuerint. Interim ab ipso Pontifice Maximo munus mihi demandatum est monendi Episcopos, ut martyrum corpora, quæ e romanis veterum Christianorum cœmeteriis prodiisse dicuntur, quæque utcumque recognita Ecclesiarum præsulibus nunc exhibentur, generatim suspecta habeant, neque fidelium cultui proponi permittant, donec novis litteris moneantur qua ratione circa ea se gerere debeant.

Quæ res cum magni momenti sit commendatur prudentiæ Amplitudinis Tuæ, cui fausta omnia ac felicia precor a Domino.

Datum Romæ ex ædibus Vicariatus, XVI kalend. Februar. 1881. — Addictissimus servus verus. — *R. Card., Vicarius.*

Arras, imp. de la Société du Pas-de-Calais, P.-M. LAROCHE, directeur.

NOSSEIGNEURS

A. DUQUESNAY, P. P. STUMPF, S. JACQUENET.

Lorsque ces lignes paraîtront, le Souverain Pontife aura préconisé, pour l'archevêché de Cambrai, S. G. Mgr A. Duquesnay, évêque de Limoges; — pour l'évêché de Gap, Mgr S. Jacquenet, protonotaire apostolique et curé de Saint-Jacques de Reims; — pour la coadjutorerie de Strasbourg, M. le chanoine P. P. Stumpf, docteur en théologie et supérieur du Grand Séminaire.

Ce ne sont pas nos sentiments personnels que nous voulons exprimer en ce moment : nous n'aurions aucun droit à les faire partager par le lecteur, ni aucun goût à dire en public tout ce que le passé nous a mis au cœur de reconnaissance intime et d'affection filiale envers l'un de ces éminents prélats.

Mais, ce que nous apportons ici, ce sont les respectueuses félicitations et les sincères hommages de la *Revue des Sciences Ecclésiastiques* elle-même, qui honore en Mgr Duquesnay son nouveau et bien-aimé protecteur, et qui acclame, en NN. SS. Stumpf et Jacquenet, deux de ses plus anciens et de ses plus habiles collaborateurs.

Rédigée dans le diocèse de Cambrai, publiée par des professeurs du Collège Théologique de Lille, appartenant de plus d'une manière à cette grande œuvre des Facultés Catholiques du Nord qui devient la principale préoccupation, et qui fera par-dessus tout le reste, nous l'espérons, la joie et l'honneur de Mgr Duquesnay, notre *Revue* est heureuse de lui offrir l'hommage de ses travaux, l'expression de son obéissance et de sa vénération profondes, l'assurance de son modeste mais fidèle concours dans l'immense apostolat que lui a légué le cardinal Régnier. Le savant doyen de Sainte-Geneviève, devenu l'archevêque de Cambrai, daignera encourager de sa bénédiction et aider de ses précieux conseils cette *Revue* qui, la première en France, s'est employée à la restauration des bonnes études ecclésiastiques dans toute leur étendue, et qui aujourd'hui encore est peut-être seule à prêcher cette croisade scientifique, seule à seconder les évêques, les savants, les professeurs, chargés d'accomplir au milieu de nous une si vaste et si difficile entreprise.

Inspiré par son illustre ami et bienfaiteur le cardinal Gousset, M. Jacquenet fit paraître, dans les trois premiers volumes de la *Revue*, une série d'articles consacrés à l'*Examen critique de l'ouvrage intitulé :* INSTITUTIONES THEOLOGICÆ AD USUM SEMINARII TOLOSANI, (tome I, pp. 343-374 ; tome II, pp. 46-86, pp. 107-120, pp. 421-443 ; tome III, pp. 121-146, pp. 195-220.) Ils furent hautement loués par le Cardinal, (tome III, pp. 193-194), et eurent un grand et utile

retentissement dans tous les séminaires de France. La *Théologie de Toulouse* leur dut certainement ses améliorations les plus essentielles, ses progrès à chaque nouvelle édition. La *Revue* a également annoncé (tome III, p. 195) la réunion de ces divers articles en brochure (chez V. Palmé), et plus tard la docte et intéressante *Histoire du Séminaire de Besançon* composée par le futur évêque de Gap (*Cf.* tome XI, p. 480, et tome XII, pp. 91-96). Malheureusement, la direction du secrétariat de l'archevêché de Reims, puis de l'importante paroisse Saint-Jacques, nous priva d'un rédacteur qui avait largement contribué à nos premiers succès ; au moins est-il resté d'esprit et de cœur avec nous, et ses bénédictions épiscopales féconderont-elles la vigne qu'il cultiva, dès la première heure, avec MM. Bouix, Hautcœur, Destombes, Dehaisnes, Dancoisne et tant d'autres, envers qui la cause des saines et fortes doctrines est très redevable en France.

Ce que la *Revue* s'efforçait de faire sur le terrain de la théorie, M. le chanoine Stumpf le fit d'abord à Rome, sur celui de la pratique, avec une intelligence et une ardeur que nous n'oublierons jamais. Le *Séminaire Français* lui doit, ainsi qu'à son compatriote et ami Melchior Freyd, les premiers éléments d'une prospérité intellectuelle et morale qui ne s'est point démentie au milieu même des désastres de la Ville éternelle. La France lui doit de nombreux et savants professeurs ecclésiastiques, et nos Facultés Catholiques de Lille lui sont particulièrement très obligées.

Durant plusieurs années, la *Revue des Sciences Ecclésiastiques* a reçu de cet esprit, aussi élevé que délicat, un concours assidu et très apprécié des lecteurs. Dès le tome troisième (pp. 560-565), et dès le cinquième (pp. 494-501), il stigmatise énergiquement je ne sais plus quelles traductions françaises d'ouvrages théologiques. Ces deux premiers articles, écrits au Séminaire Français, sont signés des initiales S. F. qui nous servirent à nous-même pour nos modestes débuts dans la *Revue* (tome v, pp. 494-501). La situation tout exceptionnelle de l'éminent théologien lui imposait alors une discrétion que l'on comprendra aisément, mais dont le temps et les changements qu'il amène ont supprimé les motifs.

Le Supérieur du Séminaire Français nous a également donné, sous la signature *P. P. Armand :* 1° un remarquable commentaire des *Sept propositions condamnées par le Saint Office*, le 18 septembre 1861 (tome v, pp. 374-381 ; tome vi, pp. 181-194 et pp. 374-383 ; tome viii, pp. 446-453) ; — 2° l'article intitulé *le Surnaturel* (tome v, pp. 456-470) ; — 3° divers travaux de polémique, dans les tomes sixième (pp. 490-492), septième (pp. 59-66, pp. 564-570), et huitième (pp 599-600). Nous rappellerons aussi : 4° ses réflexions *à propos d'un nouvel essai de philosophie chrétienne*, celui de Frohschammer, (tome vii, pp. 175-178) ; 5° sa solution de la question de savoir *si un prêtre peut absoudre avec une juridiction probable* (tome ix, pp. 269-273); et 6° son beau compte-rendu de l'ouvrage du P. Kleutgen *sur la philosophie scolastique* (ibid. pp. 353-359).

Cette liste n'est peut-être pas sans lacunes, mais elle suffit de reste à montrer quel supérieur ont eu les Séminaires de Rome et de Strasbourg, et quel coadjuteur le Saint-Siège a donné au vénérable Mgr Raess.

Puissent les trois noms aimés que nous venons de réunir ici, comme ils l'ont été au consistoire du 13 mai 1881, demeurer longtemps ensemble au livre de la hiérarchie catholique, parmi ceux dont la *Revue* est fière de pouvoir invoquer l'autorité et le patronage !

Dr Jules Didiot.

LE THABOR

ET LA TRANSFIGURATION DU SAUVEUR.

—

Personne n'ignore avec quel soin le peuple oriental conserve la tradition des faits mémorables qui se sont passés chez lui et des lieux qui en ont été le théâtre. Il entrait dans les desseins de la divine Providence de se servir de cette manière de perpétuer l'histoire pour combler certaines lacunes laissées par les écrivains sacrés et pour préciser les endroits qui ont été témoins des merveilles opérées par notre divin Sauveur. C'est en vain que l'on a voulu, surtout dans ces derniers temps, contester l'exactitude de certaines traditions. Jamais on n'est parvenu à en démontrer la fausseté ; bien au contraire, maintes fois on a fait la découverte de monuments qui en ont prouvé et la sûreté et la fidélité.

Une des traditions les plus respectables à cause de son ancienneté est celle qui donne au Thabor la gloire d'avoir servi de théâtre à la Transfiguration de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Le mont Thabor (montagne de lumière), s'élève vers le ciel comme un autel sublime, resplendissant de gloire, fondé par l'Eternel pour la manifestation de son Fils : *le Thabor tressaillera d'allégresse en votre nom*, disait le roi-prophète en s'adressant à Dieu.

Cette montagne se distingue de celles qui l'entourent par son aspect imposant ; aussi l'Ecriture sainte parlant de la grandeur, de la majesté de Nabuchodonosor, com-

pare-t-elle ce prince au Thabor : *Je jure par moi-même, dit le roi qui a pour nom le Seigneur des armées, que Nabuchodonosor, à sa venue, paraîtra comme le Thabor entre les montagnes.*

Il ne serait pas improbable que la tradition concernant le Thabor remontât aux temps apostoliques. Nous voyons, en effet, dès la première moitié du IVe siècle, S. Cyrille de Jérusalem dans un de ses sermons désigner le Thabor comme le lieu de la Transfiguration. « Moïse, » dit ce Père de l'Eglise, « se trouvait dans l'excavation de « la pierre, et Elie à l'entrée d'une caverne ; ces deux « prophètes ont été présents lorsqu'il se transfigurait « sur la montagne du Thabor. » Le saint évêque parle de la Transfiguration sur le Thabor comme d'un fait avéré, connu, et universellement accepté. Or, pour qu'il en fût ainsi, il fallait nécessairement que la tradition remontât à une époque très reculée, qu'elle fût solidement établie et que son authenticité fût incontestable ; car on aurait peine à comprendre comment, à une époque si rapprochée des temps apostoliques, il eût été possible d'inventer et d'accréditer une semblable erreur. Et remarquons que S. Cyrille était évêque de Jérusalem ; par conséquent plus à même que tout autre de savoir jusqu'à quel point on pouvait ajouter foi aux traditions existantes ; obligé même, en vertu des devoirs de sa charge, d'examiner ces mêmes traditions et de ne rien avancer dans ses discours publics qui ne fût marqué au coin de la plus exacte vérité. Or, si le Thabor n'eût pas été incontestablement le lieu de la Transfiguration, se serait-il permis de parler avec une telle assurance ? Personne, certes, n'osera prétendre que le saint et savant Evêque ait accueilli une tradition sans l'avoir préalablement examinée ; sa haute science et son éminente sainteté le mettent à l'abri de toute suspicion, soit d'igno-

rance, soit de légèreté ; mais si cette tradition a subi de sa part un sérieux examen, quelle conclusion doit-on en tirer?

La tradition concernant le Thabor repose donc sur bien des bases qui nous paraissent irréfragables ; elle remonte à la plus haute antiquité, et elle a été de tout temps universellement admise. Ce n'est qu'à notre époque qu'elle a trouvé des adversaires, parmi lesquels nous pouvons citer Robinson, Lamartine, Gasparin, et en dernier lieu M. l'abbé Fillion, dans son Commentaire sur l'Evangile de saint Matthieu (Edit. Lethielleux, pp. 334, 335, *in nota.*)

Le savant professeur commence par avouer que la tradition du Thabor est ancienne, *qu'elle remonte au moins jusqu'au premier tiers du IVe siècle;* il est vrai qu'il assure un peu plus loin que cette même tradition est demeurée *complètement muette avant l'an* 400. Une pareille contradiction dans un ouvrage de cette importance nous a quelque peu étonné. Mais passons. Tout en admettant que la tradition soit *sérieuse*, M. l'abbé Fillion ne peut s'empêcher de la combattre, et ce, dit-il, pour des raisons graves ; mais, lorsqu'on les examine de près, elles sont loin d'être concluantes et ne peuvent, par conséquent, en aucune manière, infirmer le témoignage de l'ancienne et respectable tradition. Et qu'on nous permette d'observer ici qu'il n'est pas très difficile de trouver des raisons capables de mettre en doute n'importe quelle tradition, mais il ne s'agit pas de faire douter, il faut pouvoir prouver péremptoirement que la tradition fait erreur.

Examinons maintenant les raisons que M. le professeur apporte à l'appui de sa thèse.

1re *raison.*— Nous savons par des témoignages anciens et irrécusables qu'à l'époque de Notre Seigneur Jésus-Christ le sommet du Thabor était surmonté d'une place

forte et entouré de retranchements considérables, dont les fondements sont encore visibles (cf. Polybe, v, 70, 6; Flavius Josèphe, *Antiq.* xiv, 6, 3 ; *Bell. Jud.* i, 8, 7) ; ce n'est donc pas là que le divin Maître dut aller chercher la retraite qu'il souhaitait, car, moins qu'ailleurs, il y eût été κατ' ἰδιαν.

On a peine à comprendre comment M. le professeur a pu voir dans Polybe et dans Flavius Josèphe qu'à l'époque de Notre-Seigneur Jésus-Christ le sommet du Thabor était surmonté d'une place forte et entouré de retranchements. Polybe est mort 160 ans avant Jésus-Christ ; et Flavius Josèphe rapporte lui-même que les fortifications, dont on voit encore aujourd'hui les vestiges, ont été faites de son temps, c'est-à-dire 35 ans après la Transfiguration. Il est vrai que Polybe, en parlant des guerres d'Antiochus le Grand (218 ans avant Jésus-Christ), raconte que ce prince occupa le Thabor avec son armée et fortifia Atabyrion ; mais il est plus que probable qu'il s'est agi d'une simple garnison laissée dans cette ville, puisque l'historien ajoute qu'aussitôt après, Antiochus leva le camp. « Atabyrion, qui est situé sur une colline « en forme de mamelon, a une hauteur de plus de 15 « stades. Ayant fortifié Atabyrion, il leva le camp. » Du reste, en supposant même qu'on y eût construit des fortifications, ne pouvaient-elles pas au bout de 200 ans avoir disparu ? Non seulement elles pouvaient être détruites, mais il est certain qu'elles le furent, puisque Flavius Josèphe ne découvrit sur le sommet de la montagne ni ville ni fortification, mais une plaine de 26 stades ! Il nous semble que dans une plaine de 26 stades le Sauveur pouvait parfaitement se trouver κατ' ἰδιαν.

2e *raison.* — Bien que le Thabor soit plus élevé que les sommets voisins, il ne mérite guère l'épithète d'*excelsum* que lui donne ici l'Evangéliste.

Nous voudrions bien que M. le Professeur nous dît à quelle hauteur une montagne doit s'élever pour qu'on puisse l'appeler une haute montagne. Il va sans dire que si l'on établit la comparaison entre certaines montagnes d'autres pays et celles de la Galilée, ces dernières paraîtront comme des espèces de pygmées en face de véritables géants ; mais le bon sens n'indique-t-il pas que les évangélistes n'ont pas été chercher leur point de comparaison à l'étranger, mais dans la Galilée même ? Or, dans cette partie de l'Asie, le Thabor est incontestablement la plus belle, et, si l'on en excepte une seule, elle est la plus haute des montagnes. L'écrivain sacré pouvait donc, à juste titre, la qualifier de haute montagne : *duxit illos in montem excelsum.* On s'étonne vraiment que le savant professeur se soit donné la peine de poser une objection si peu sérieuse.

3e *Raison.* — Les notions géographiques éparses dans cette partie du premier Évangile et dans les passages parallèles de S. Marc et de S. Luc, supposent assez clairement que Jésus était alors bien loin de la Galilée et du Thabor. Au moment de la Confession de S. Pierre (XXI, 13), le divin Maître était auprès de Césarée de Philippe, tout à fait au nord de la Palestine, et vers la rive gauche du Jourdain. Presqu'aussitôt après la Transfiguration (XVII, 21 ; cf. Marc. IV, 29), les écrivains sacrés signalent son retour en Galilée ; mais, dans l'intervalle, ils ne mentionnent absolument aucun voyage. N'ont-ils pas suffisamment indiqué par là que c'est en dehors de la Galilée que Jésus-Christ fut tranfiguré ?

M. le Professeur a raison de dire qu'*au moment de la Confession de S. Pierre, le divin Maître était auprès de Césarée de Philippe ;* il a également raison d'ajouter plus loin *que les six jours qui s'écoulèrent entre la promesse de la primauté et la Transfiguration suffirent lar-*

gement pour aller de l'ancien Panées au Thabor, puisqu'on peut opérer le trajet en trois journées seulement ; mais il a tort d'affirmer que, presque aussitôt après sa Tranfiguration, les écrivains sacrés signalent *son retour en Galilée.* Les évangélistes ne laissent nullement sous-entendre que le Sauveur *retourna*, mais ils annoncent simplement qu'il *traversa* la Galilée, ce qui est bien différent : *Conversantibus autem eis in Galilæa; tandis qu'ils s'entretenaient dans la Galilée*, dit S. Matthieu ; et S. Marc s'exprime ainsi : *Prætergrediebantur Galilæam; ils traversaient la Galilée.* Or, pour traverser un pays, il n'est nullement nécessaire que l'on vienne du dehors, mais on peut, lorsqu'on s'y trouve déjà, très bien le traverser soit en partie, soit en son entier. Il ne s'agit donc pas d'un retour au pays, mais d'un voyage dans le pays, et c'est ainsi que le Sauveur, en quittant le Thabor, a dû traverser la Galilée pour se rendre à Capharnaüm.

Quant au silence des évangélistes par rapport au voyage que le Sauveur aurait fait pour se rendre au Thabor, nous sommes loin de lui attribuer l'importance que M. le Professeur y attache. Si les écrivains sacrés n'ont rien dit touchant ce voyage, ils ont également gardé le silence sur tout ce que le Sauveur a pu dire ou faire durant les six jours qui se sont écoulés entre la Confession de S. Pierre et la Transfiguration ; s'en suivrait-il que le divin Maître, pendant cet espace de temps, n'a rien dit ni rien fait? Le silence, gardé par les écrivains sacrés, suffit-il donc pour rejeter une tradition respectable? Une preuve négative, comme celle qu'on allègue, a-t-elle la force d'infirmer le témoignage d'une tradition si solidement établie? S'il en était ainsi, comment se fait-il qu'on ait attendu jusqu'à notre époque pour la faire valoir? N'aurait-elle pas également frappé les

regards de ceux que l'Église même considère comme les interprètes les plus autorisés des saintes Écritures ? S. Cyrille et S. Jérôme, sans être des exégètes modernes, ne manquaient pourtant ni de science ni de perspicacité. Le pays qu'ils habitaient, qu'ils avaient parcouru en tout sens, ils le connaissaient aussi bien que ceux qui, venus plusieurs siècles après eux, l'ont visité en qualité de touristes, ou simplement étudié sur la carte. Le texte biblique était familier à ces hommes d'un savoir éminent, et, pour l'interprétation des livres saints, nous ne pensons pas qu'à notre époque il y en ait un seul qui les égale. Or, nous demandons, si le silence des évangélistes avait eu la portée que lui donnent les adversaires du Thabor, ces saints et illustres personnages auraient-ils si positivement désigné le Thabor comme le lieu de la Transfiguration ? Auraient-ils voulu prêter l'appui de leur autorité à une tradition dont l'authenticité aurait été au moins très contestable ? Ce serait leur faire injure de le croire. Le silence des évangélistes n'a donc pas la signification qu'on lui prête, et il en est de cette dernière objection comme des précédentes : elle ne saurait en aucune manière ébranler la tradition établie.

En finissant cet article, qu'on nous permette de répéter ce que nous disions plus haut : pour combattre avantageusement des traditions si respectables, il ne suffit pas d'alléguer des raisons capables, à première vue, de faire douter, mais il faut prouver péremptoirement que la tradition fait erreur. Aussi longtemps qu'on ne sera pas arrivé à ce résultat, nous continuerons, avec S. Cyrille de Jérusalem, S. Jérôme, Ste Hélène, Ste Paule, Antonin le Martyr, Arculf, Willibald, Guillaume de Tyr et tous les autres, à vénérer le lieu de la Transfiguration

sur la cime du Thabor, et à chanter, avec les pèlerins du monde entier, ces mots de la liturgie sacrée :

Vestes, velut nix, candidæ,
In Thabor visæ splendidæ (1).

Fr. Liévin de Hamme,
Franciscain de Terre-Sainte.

(1) *Hymnus*, ad locum divisionis Vestimentorum Christi.

LÉGITIMITÉ DES CROISADES

CONTRE LES TURCS.

—

.... Dederunt se periculo, et restiterunt adversariis gentis suæ, ut starent sancta ipsorum et lex, et gloria magna glorificaverunt gentem suam.
(I Machab. XIV, 29).

I

Les expéditions guerrières de la Chrétienté contre les Musulmans sont connues, dans l'histoire, sous le nom de *Croisades* ou *de guerres saintes*. Ces luttes mémorables ont eu le privilège de provoquer le blâme et la condamnation de l'hérésie protestante et de l'incrédulité moderne. Les Protestants et les Rationalistes du dernier siècle ont trouvé injuste, monstrueux même, le prétendu droit des Princes et des Croisés de l'occident contre les Turcs. Ils s'indignent de voir qu'on les ait attaqués et spoliés, disent-ils, au mépris du droit des gens.

Une telle sollicitude pour les fils de l'Islam, à première vue, est difficile à concevoir, car elle est aussi étrange que mal fondée, et les écrivains si sensibles qui l'éprouvent comptent, comme nous tous, des ancêtres parmi les héros de la croix. Cette circonstance dès lors leur commandait, à titre particulier, et plus de respect et plus de justice. Mais nous aurons le secret, le vrai motif d'une pareille sympathie, si nous considérons que les Croisades ont été le triomphe de la croix et d'une politique vérita-

blement chrétienne ; si nous considérons que la Papauté et l'Eglise furent les inspirateurs, les infatigables moteurs et comme l'âme de ces héroïques entreprises. Ce sont des Papes, un Pape français d'abord, Urbain II, qui ont suscité, organisé les Croisades et préservé l'Europe chrétienne d'une invasion non moins terrible qu'inévitable. Aux yeux de l'hérésie et du rationalisme, les Papes ont-ils le droit de sauver la civilisation et le monde ? Et, s'ils l'ont fait, ne faut-il pas dénaturer un tel acte et le livrer, comme un brigandage, à la haine universelle?

Voilà le secret de la critique protestante et rationaliste contre les Croisades, le vrai motif de ses tendresses pour les Musulmans. Mais la vérité, et la vérité manifeste, incontestable, réclame, en faveur des Croisades, toutes les bonnes qualifications qui peuvent convenir à la guerre, c'est-à-dire les qualifications de guerres les plus justes, les plus saintes, les plus glorieuses et les plus nécessaires qui furent jamais. Entre ces divers caractères, nous choisissons et nous voulons justifier le premier, le caractère de *justice*, parce qu'il est ici le caractère principal et plus directement visé par les adversaires. De là, l'assertion suivante.

II

Les Croisades contre les Turcs ont été des guerres justes et légitimes.

Avant d'en venir à la démonstration, nous ferons observer que la question seule de principe ou la question du droit en lui-même est ici en cause. Le mode d'exécution, le succès plus ou moins grand des Croisades, les motifs intéressés ou pervers de quelques croisés, même, si l'on veut, les rivalités et les fautes des chefs ; les trahisons, certains excès condamnables, toutes ces choses

sortent de la question de principe et n'en peuvent altérer la nature. De tels accessoires sont uniquement le fait de la faiblesse et des passions humaines ; ils ne sauraient pas plus nuire au droit lui-même que les abus d'un bien quelconque ne nuisent à ce bien et n'autorisent à le condamner comme un mal. C'est là une vérité de la dernière évidence et dont tout homme sensé convient volontiers.

Cette réserve faite, réserve aussi nécessaire que légitime, nous arrivons à la démonstration et, pour l'établir, nous aurons recours aux conditions d'une guerre juste, à la valeur d'un traité international et à l'autorité de l'Eglise. D'où, trois espèces de considérations.

PREMIÈRE CONSIDÉRATION, TIRÉE DES CONDITIONS D'UNE GUERRE JUSTE.

La première considération est toute renfermée dans ce raisonnement général :

En face du droit, la guerre est irréprochable, si elle réunit en sa faveur, d'une manière évidente, les conditions d'une guerre juste et légitime : or les Croisades contre les Turcs jouissent de ce privilège au plus haut degré ; elles sont donc des guerres justes et légitimes.

La Majeure de notre syllogisme n'a besoin d'aucune preuve, attendu qu'elle se borne à énoncer le principe même qui fait les guerres justes. Nous passons donc aussitôt à la Mineure : Or les Croisades contre les Turcs possèdent, au plus haut degré et d'une manière évidente, l'ensemble des conditions d'une guerre juste et légitime.

Les conditions générales en effet d'une guerre juste, d'après le témoignage unanime des Auteurs, sont les trois suivantes : l'autorité du prince suprême, une cause juste et une intention droite dans les Belligérants.

D'abord l'autorité du prince, dit saint Thomas ; car il n'appartient aux particuliers ni d'entreprendre la guerre, vu qu'ils peuvent réclamer leur droit par le moyen de leur supérieur, ni de convoquer la multitude, chose nécessaire pour la guerre : *Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam.* — Le soin de l'État est commis aux princes : c'est à eux de le défendre, c'est à eux de le protéger par la guerre contre les ennemis du dehors aussi bien qu'au dedans contre les troubles intérieurs, par le châtiment des malfaiteurs... D'où Augustin déclare contre Fauste que décider et entreprendre la guerre est l'affaire des princes : *Cum autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis, vel regni seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbationes, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli* (Rom. XIII, 4) : NON SINE CAUSA GLADIUM PORTAT ; MINISTER ENIM DEI EST, VINDEX IN IRAM EI QUI MALUM AGIT ; *ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus... Unde Augustinus dicit, contra Faustum :« Ordo naturalis mortalium paci accommodatus « hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque conci- « lium penes principes sit.* »

En second lieu, il faut une cause juste, c'est-à-dire il faut que ceux auxquels on fait la guerre l'aient méritée par quelque faute. D'où « les guerres justes, dit encore « saint Augustin, sont celles qui vengent des injures « qu'une nation ou une cité refuse de réparer. » — *Se-*

cundo requiritur causa justa, ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit : « *Justa bella solent definiri* « *quæ ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda* « *est, quæ vel vindicare neglexerit quod a suis improbe* « *factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum* « *est.* »

En troisième lieu, l'intention droite dans les Belligérants est nécessaire, continue saint Thomas, rappelant toujours la doctrine de saint Augustin ; c'est-à-dire on doit avoir en vue ou d'acquérir un bien légitime, ou d'éloigner un mal injuste. De là, Augustin s'est exprimé ainsi : « Les fidèles jugent légitimes aussi les guerres « entreprises non par cupidité ou amour du carnage, « mais par le désir de la paix, afin que les méchants « soient réprimés et les bons rassurés et défendus... Le « désir de nuire, l'amour de la vengeance, un esprit im- « placable, la passion de la guerre, l'ambition et autres « excès semblables, voilà les choses qui sont justement « condamnées dans les guerres. » — *Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus :* « *Apud veros Dei cultores etiam illa bella pa-* « *cata sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis* « *studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleven-* « *tur.* » *Potest autem contingere ut sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem, bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus :* « *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, im-* « *pacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, li-* « *bido dominandi, et si quæ sunt similia, hæc sunt quæ* « *in bellis jure culpantur.* » — (2ª 2æ, q. 40, a. 1).

Telles sont les conditions générales de la guerre juste, au témoignage non seulement des Théologiens, mais en-

core de tous les Publicistes fidèles aux lumières de la saine raison, et soucieux des vraies applications du droit naturel. Or il est facile d'établir que ces conditions se rencontrent, au plus parfait degré et avec une grande évidence, dans les Croisades contre les Musulmans. D'abord la première et la troisième, l'autorité suprême et l'intention droite ne demandent aucun examen, tant il est manifeste qu'elles s'y trouvent. Les princes souverains en personne, ou, de leur volonté expresse, les princes vassaux, après avoir résolu les Croisades, étaient à la tête des Croisés et les commandaient. Chacun sait la part et le rôle de l'Eglise en ces nobles entreprises ; plus loin nous verrons l'inanité du reproche que lui font les adversaires d'avoir dépassé ses droits. Ce sont donc les deux autorités suprêmes et spirituelle et civile qui interviennent ici et agissent de concert. Le but poursuivi, et par là l'intention, est de récupérer la Terre sainte, les provinces chrétiennes de l'Orient envahies contre tous les droits, profanées, ruinées par les hordes musulmanes, et préserver l'Occident de semblables calamités. Il est impossible de donner à la guerre un but tout à la fois plus louable, plus grandiose et plus nécessaire.

Quant à la seconde condition, la cause juste, nous devons l'examiner avec plus de détails. En cette matière, la cause juste, pour demeurer telle, disent les Auteurs, doit être grave, bien fondée et même certaine, à cause des inconvénients si graves et si nombreux que la guerre entraîne toujours avec elle. Or nous prétendons que la cause juste, avec le double caractère de gravité et de certitude, existe en faveur des Croisades, non pas dans la mesure simplement nécessaire, mais au plus parfait degré. Elle existe ainsi, sous le double rapport des intérêts temporels et des intérêts spirituels.

1° *La cause juste, grave et certaine, sous le rapport des intérêts temporels.*

Les premiers intérêts temporels d'un peuple sont assurément le sol qu'il foule aux pieds et ses diverses richesses matérielles ; ses lois, ses libertés publiques et privées ; son industrie, ses arts et ses sciences ; les bonnes mœurs, la sécurité des biens et des personnes ; en un mot, cet ensemble de choses qui constituent une vraie civilisation, qui créent ce que tout homme de cœur honore, aime, défend, au prix même de sa vie, s'il le faut, la Patrie. La ruine déjà effectuée de ces biens divers, ou la menace perpétuelle d'une ruine de plus en plus prochaine, de plus en plus générale, n'est-elle pas une cause juste, grave et certaine de guerre, si ce moyen rigoureux reste le seul pour les sauvegarder ? Evidemment, ou alors ou jamais, existe la cause juste de la guerre. Or, nous le demandons, n'est-ce pas tous ces biens réunis des nations chrétiennes, qui étaient anéantis déjà à la fois ou sur le point de l'être par les sauvages sectateurs de Mahomet ? Et quel autre moyen de les sauver que l'emploi de la force ? Ces précieux intérêts, pour être tout imprégnés de Christianisme, la civilisation chrétienne, pour être la plus belle qui ait paru et qui soit sur la terre, la plus féconde en fruits salutaires, en seraient-ils moins dignes de considération, et devrait-on les abandonner sans défense à une perte totale ?

2° *La cause juste, grave et certaine, sous le rapport des intérêts spirituels.*

Mais la même cause juste, grave et certaine de guerre en faveur des Croisades, n'existe pas moins ni dans un moindre degré, au point de vue des intérêts spirituels, c'est-à-dire des intérêts de la foi catholique et du salut.

Oui, les intérêts sacrés de la foi catholique et du salut peuvent fournir un motif légitime de guerre, et le plus légitime de tous. Notre assertion ne saurait surprendre que les hommes du siècle plus ou moins incrédules, plus ou moins imbus de notions fausses, plus ou moins ignorants des choses religieuses et, dès lors, incapables d'apprécier, comme il conviendrait, les biens surnaturels; incapables de juger les égards qui leur sont dûs d'une manière pourtant si incontestable. Nos pères, et les Croisés surtout, pensaient bien différemment; ils avaient compris le droit, très certain d'ailleurs, et même le devoir de s'armer pour la défense de la foi. Cette vérité qui leur a mis les armes à la main, les Docteurs catholiques la proclament et la justifient à l'unanimité. Pour donner naissance au droit d'intervenir par la force en faveur des intérêts spirituels, ils n'exigent même pas une cause aussi grave que celle des Croisades; ils se contentent d'un motif bien inférieur. D'où il suit que les guerres saintes, selon la doctrine générale, se justifient par l'argument *à fortiori*, c'est-à-dire par abondance de droit, comme nous allons le voir.

Dans le cas où un prince infidèle empêche la prédication de l'Évangile parmi ses sujets, les Théologiens demandent si l'Église pourrait, par elle-même ou par les princes catholiques, le contraindre à recevoir les prédicateurs de l'Évangile et à leur laisser l'entière liberté de l'annoncer. Or, voici comme ils répondent à cette question, par l'organe des Docteurs de Salamanque qui reproduisent, en la résumant, la doctrine de saint Thomas, de Cajétan, de Suarez, de Bellarmin, de Lugo et d'un grand nombre d'autres :

Dicendum est Ecclesiam habere potestatem ad coercendos, VI ET ARMIS, *Principes infideles, impedientes persecutione, aut blasphemiis Evangelii Prædicatores.*

Cette assertion, les Docteurs de Salamanque l'établissent d'abord par l'autorité de saint Thomas. Après avoir observé avec saint Thomas qu'il ne s'agit nullement de contraindre les infidèles à la foi, car la foi est volontaire, *quia credere voluntatis est*, ils lui empruntent les paroles suivantes qu'ils jugent avec raison ne pouvoir être plus claires ni plus décisives : *Sunt tamen compellendi* (*infideles*) *a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant.* (2a 2æ q. 10, a. 8.)

Ce langage, il convient de le remarquer, suppose déjà manifeste par elle-même plutôt qu'il ne la prouve, la justice des guerres contre les infidèles opposés à la foi, car le saint Docteur rappelle plutôt le fait pour établir le droit, qu'il ne cherche le droit pour justifier le fait, tant la chose lui paraît évidente : *Et propter hoc*, dit-il, *fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent... ne fidem Christi impediant.*

A l'autorité de saint Thomas, les Théologiens de Salamanque ajoutent les quatre preuves suivantes, fondées sur le droit naturel et même sur le droit des gens. Nous aurons soin de rapporter dans leurs propres termes les conclusions qu'ils tirent de chacune de ces preuves, afin que la vérité devienne plus manifeste et soit plus sûrement exprimée.

1° Celui qui reçoit une juridiction, disent nos Docteurs, reçoit en même temps, d'après la règle du droit, tout ce qui est nécessaire pour son exercice. Or l'Église tient de Jésus-Christ le plein pouvoir d'annoncer l'Évan-

gile sur tous les points du monde, et l'exercice de ce droit divin demande et impose la sécurité des Prédicateurs. Donc l'Église a le droit de les protéger par la force contre les injures : *Ergo, cum data sit Ecclesiæ potestas ad prædicandum, et ad hoc sit necessarium jus ad Prædicatores ab injuriis tuendos, dicendum est adesse Ecclesiæ talem potestatem.*

2° Chacun a la faculté de repousser les violences qu'on lui fait. Or l'infidèle qui s'oppose à la prédication de l'Evangile, offense et viole le droit divin de l'Eglise. Donc l'Eglise pourra repousser cette injure si grave par la force des armes, si cela devient nécessaire : *Ergo poterit illam (injuriam), vi et armis, si opus fuerit, propulsare.*

3° Le prince souverain peut défendre des innocents qui, en cette qualité, souffrent une injustice. Or, dans le cas du prince infidèle opposé à la prédication de l'Evangile parmi ses sujets, ceux-ci souffrent de sa part, comme innocents, la plus grave injustice, puisqu'ils se voient fermer la voie du salut, dans laquelle ils ont le droit et le devoir d'entrer. Donc il sera permis de contraindre l'oppresseur à laisser cette voie ouverte : *Ergo potest cogere infidelem regem, ne impediat fidei prædicationem.*

4° Chaque souverain jouit du droit d'envoyer des ambassadeurs de paix partout où un motif honnête le demande, et de les protéger convenablement. Or, les apôtres de la foi catholique sont les ambassadeurs les plus pacifiques, et le motif de leur mission se justifie par lui-même. Donc l'Église a le droit de les protéger d'une manière efficace : *Sed Prædicatores fidei catholicæ sunt pacis Legati, missi ab Ecclesia; ergo poterit eos armis, si opus sit, defendere.* (Salm. Tract. 21. De præcept. Decal. Cap. 3. n. 10.)

Telles sont les preuves et les conclusions dans les termes mêmes des Théologiens de Salamanque. Tel est le droit que créent en leur propre faveur les biens surnaturels, au témoignage unanime des Docteurs catholiques, et en dépit des négations haineuses de l'hérésie et du rationalisme. Mais s'il en est ainsi à l'égard du prince infidèle, hostile à l'Évangile dans son propre royaume et par rapport à ses propres sujets, qu'en sera-t-il de ce prince ou plutôt de ce tyran, s'il exerce la persécution dans des provinces étrangères injustement conquises, et sur des sujets qui ne sont pas les siens ? N'est-il pas manifeste qu'alors le droit de guerre contre lui s'accroît de toute la mesure d'injustices deux fois criminelles ? Or l'histoire nous atteste, comme nous ne tarderons pas à le voir, que c'est là précisément le cas des Turcs, au sujet des provinces chrétiennes de l'Orient. Aussi les Docteurs de Salamanque, toujours organes de l'École entière, tirent plus loin, comme absolument certaine, une dernière conclusion qui est notre thèse même et la reproduit en ses propres termes.

« De la doctrine exposée, disent-ils, il suit que l'Eglise « et les Princes chrétiens peuvent faire la guerre aux « Turcs, car ils font injure actuellement à l'Eglise, puis- « qu'ils occupent par la violence des terres qui appar- « tiennent aux chrétiens : *Ex quibus oritur posse Eccle- « siam, quemlibetque christianum Principem, Turcam « debellare; quia Ecclesiæ actualiter injuriam infert, « cum occupet per violentiam Christianis terras debitas.* » (Salm. Ibidem, n. 21.)

Ce caractère de gravité et de certitude de la cause juste, au double point de vue des intérêts temporels et spirituels, il nous paraît utile de le confirmer par quelques témoignages de l'histoire. De cette manière, nous verrons mieux ce que faisaient dans les provinces déjà

conquises les implacables fils de l'Islam, et par là nous pourrons juger de ce qu'ils réservaient au reste du monde catholique. Ces témoignages sont deux lettres, émanées l'une du patriarche de Jérusalem, et l'autre de l'empereur de Constantinople.

« Nous habitons la ville sainte, la patrie du Sauveur, » écrivait le patriarche de Jérusalem, Siméon, au pape Urbain II, aux princes et à tous les chrétiens de l'Occident. « Ce que le Christ notre Dieu n'a souffert qu'une « fois dans les derniers moments de sa vie terrestre, « nous le souffrons tous les jours. A chaque heure, on « nous insulte, on nous frappe, on nous dépouille. Pas « un jour ne s'écoule sans que l'un d'entre nous ne su- « bisse le supplice de la flagellation, n'ait la tête tran- « chée par le cimeterre, ou ne meure en croix. Si nous « ne considérions comme un crime de laisser sans ado- « rateurs et sans prêtres une terre consacrée par la nais- « sance, la mort, la résurrection et l'ascension du Sau- « veur, depuis longtemps nous aurions quitté ce sol ar- « rosé de tant de larmes et de sang. »

« Mais le soldat qui déserte le champ de bataille, tant « qu'il reste un ennemi à combattre, est un lâche ; aussi « longtemps qu'on leur offrira ici la perspective du mar- « tyre, les chrétiens y demeureront, afin d'avoir l'hon- « neur de mourir pour Jésus-Christ. Cependant nos mal- « heurs sont dignes de compassion. La puissance des « Turcs grandit de jour en jour ; nos forces diminuent « et nos calamités augmentent. Exaltée par le succès, « l'audace des Turcs ne connaît plus de bornes ; leur « ambition se promet d'envahir le monde entier. Plus « cruels et plus redoutables que ne furent jamais les « Sarrasins, leurs projets sont mieux combinés, leurs « entreprises plus hardies, leurs efforts plus persévé- « rants, leur tactique militaire plus savante. »

« Quelle chrétienté dans tout l'univers pourra se pro-
« mettre un lendemain, lorsque Jérusalem, la patrie de
« Jésus-Christ, la sentinelle de la religion, sera assiégée,
« prise, vaincue, réduite en cendres par les infidèles?
« Quand toutes les églises de la chrétienté auront été suc-
« cessivement anéanties, que sera le monde chrétien ? »

« Seigneur Pape et très saint Père, et vous rois, prin-
« ces, ducs et grands de l'Europe, vous tous chrétiens
« de nom et de cœur, nous implorons humblement
« votre appui, votre pitié, votre foi, votre religion. En-
« tendez le mugissement de la tempête qui vous me-
« nace, vous et vos enfants. Afin de détourner la foudre
« qui tomberait bientôt sur vos têtes, défendez les mal-
« heureux qui luttent pour vous à l'avant-garde. Le Fils
« de Dieu dont vous aurez délivré la patrie terrestre, con-
« servera ici-bas vos royaumes temporels, et vous accor-
« dera dans la vie à venir une éternelle félicité. » —(Darras, *Hist. de l'Église*, tome 23e, p. 229).

L'empereur de Constantinople, Alexis Comnène, écrit de son côté au comte de Flandre, Robert-le-Frison, qu'il connaissait personnellement, et par lui à tous les princes et chrétiens des royaumes d'Occident, les paroles suivantes, également pleines d'angoisses :

« Au seigneur et glorieux comte de Flandre Robert,
« à tous les princes des royaumes d'Occident, à tous les
« fidèles de la religion chrétienne tant clercs que laï-
« ques, l'empereur de Constantinople salut et paix en
« Jésus-Christ Notre-Seigneur, en Dieu le Père et en
« l'Esprit-Saint. »

« Comte très-magnifique, illustre soutien de la foi,
« c'est à votre prudence que je m'adresse spécialement
« pour faire connaître en Europe la situation lamenta-
« ble des chrétiens d'Orient et du très-saint empire
« grec, envahis, ruinés, couverts de sang et d'oppro-

« bres, par les Turcs et les Petchénèques. Les horreurs « que j'aurais à raconter dépassent l'imagination ; le « peu que j'en dirai fait frémir. Les barbares saisissent « les jeunes chrétiens, les traînent dans nos églises pro- « fanées, leur infligent la circoncision dans les baptis- « tères, les forcent à souiller d'ordures le lieu où jadis « ils furent régénérés dans l'eau sainte, et à blasphémer « l'adorable Trinité dont le signe fut marqué sur leur « front.

« Ceux qui refusent sont livrés aux plus affreuses « tortures et en dernier lieu massacrés. Les mères en « présence de leurs filles, les filles sous les yeux de leurs « mères, sont livrées à la brutalité de nos infâmes vain- « queurs, et les malheureuses victimes contraintes sous « peine de mort de chanter d'abominables refrains, en « attendant le dernier des outrages. Sodome seule a vu « des crimes pareils. Aucun âge, aucun sexe, aucune « condition n'est à l'abri de leurs souillures : enfants, « adolescents, vieillards, nobles et esclaves, clercs et « moines, évêques même.... »

« Depuis Jérusalem jusqu'aux régions européennes « de la Thrace, tout ce qui fut jadis de l'empire grec, « la Cappadoce, la Phrygie, la Bithynie, la Troade, le « Pont, la Galatie, la Lybie, la Pamphylie, l'Isaurie, la « Lycie, les grandes îles de Chio et de Mitylène (Lesbos), « tout enfin est tombé au pouvoir de ces barbares. Il ne « me reste plus que Constantinople ; encore si Dieu et « les fidèles latins ne viennent promptement à notre « secours, Constantinople elle-même aura bientôt suc- « combé. Déjà, en effet, avec deux cents navires..., les « Turcs se sont rendus maîtres de la navigation du Pont- « Euxin (Mer Noire) et de la Propontide (Mer de Mar- « mara) ; ils viennent attaquer notre capitale par terre « et par mer. »

« Au nom de Dieu, par pitié pour tous les chrétiens « d'Orient, nous vous en conjurons, très magnifique « Comte, armez pour notre cause tous les fidèles guer- « riers du Christ... chevaliers et simples soldats. Mettez- « vous à leur tête et venez à notre secours. En ces der- « nières années, la bravoure des chevaliers chrétiens a « arraché la Galice et les autres provinces d'Espagne au « joug des Musulmans ; qu'ils tentent aujourd'hui la dé- « livrance de l'empire grec. Pour moi..., il m'est impos- « sible de résister aux Turcs et aux Petchénèques... Or « j'aime mieux rendre Constantinople aux Latins que de « la voir saccagée par ces barbares. »

« Ici sont réunies les plus précieuses reliques de la « Passion : la colonne où le Seigneur fut attaché pour « la flagellation, le fouet teint de son sang, le manteau « de pourpre dont il fut dérisoirement revêtu, la cou- « ronne d'épines qui déchira son front, le roseau placé « dans sa main en guise de sceptre, les vêtements dont « il fut dépouillé sur le Calvaire, la portion la plus con- « sidérable du bois de la croix, les clous dont le Sauveur « eut les pieds et les mains percés, les linceuls trouvés « dans le sépulcre après la résurrection. Nous conser- « vons les douze corbeilles qui furent remplies du pain « miraculeusement multiplié, quand Jésus nourrit la « foule au désert. Nous conservons le chef de Saint Jean- « Baptiste préservé jusqu'ici de toute altération et ayant « encore les cheveux et la barbe ; des reliques et même « quelques corps entiers des saints Innocents, des « prophètes, des apôtres, du premier martyr saint « Etienne, d'une foule d'autres saints, martyrs, confes- « seurs, vierges, dont la liste seule serait plus longue « que cette lettre. Ces trésors inappréciables doivent « rester aux chrétiens ; nous ne voulons pas les aban- « donner aux profanations des infidèles. »

« En dehors de ces richesses spirituelles, Constantino-
« ple renferme à elle seule plus d'or peut-être qu'il ne
« s'en trouverait dans le reste du monde. Diamants,
« perles, pierreries, métaux précieux, ornements de
« tout genre, nos églises en sont pourvues dans une
« proportion qui pourrait enrichir tous les temples de
« la chrétienté. A lui seul, le trésor de la basilique de
« Sainte-Sophie dépasse tout ce qu'on peut imaginer ;
« sans aucun doute, celui du temple de Salomon ne
« l'égalait pas. Je ne parle point de l'opulence des fa-
« milles sénatoriales, quand de simples commerçants
« chez nous sont riches à ne pouvoir calculer leur for-
« tune. Les palais impériaux renferment, accumulées
« sous leurs voûtes, non pas seulement les richesses des
« empereurs de Constantinople, mais celles des Césars
« de la vieille Rome. »

« Accourez donc avec toute votre nation, tous vos
« guerriers, tous vos soldats. Ne laissez point de pareils
« trésors à la rapacité des Turcs et des Petchénèques.
« Si jamais tant d'or se trouvait entre leurs mains, qui
« vous répond qu'ils n'y trouveraient pas un moyen de
« conquérir l'univers entier? C'est avec l'or, plus que par
« la force des armes, qu'autrefois Jules-César fit la con-
« quête des Gaules. A la fin des temps, quand l'Ante-
« christ subjuguera l'univers, ce sera encore son moyen
« de séduction. Hâtez-vous donc, le temps presse, si
« vous ne voulez voir anéantir les royautés chrétiennes,
« et, ce qui serait mille fois plus douloureux encore,
« perdre à jamais le tombeau du Christ. » (Darras, ibid.
p. 241.)

Il est donc démontré que les Croisades contre les Turcs réunissent, au plus haut degré et d'une manière évidente, toutes les conditions de la guerre juste : La cause juste avec son double caractère de gravité et de

certitude, l'intention droite des Belligérants et l'autorité du Prince souverain.

Passons à la preuve qui provient d'un traité international.

DEUXIÈME CONSIDÉRATION, TIRÉE DE LA VALEUR D'UN TRAITÉ INTERNATIONAL.

Tous les droits reconnaissent aux Princes la faculté de faire entre eux les traités nécessaires ou utiles au bien de leurs empires, même des traités d'alliance offensive et défensive, du moment que ces conventions ne renferment rien de contraire à quelque loi supérieure. Personne ne saurait disconvenir de ce principe, fondé sur les intérêts réciproques et légitimes des divers peuples. Or c'est un traité d'alliance qui intervient au sujet de la première Croisade, traité auquel non seulement on ne peut reprocher aucun défaut, mais encore qui contient des éléments très-particuliers d'honnêteté et de liberté. Ces éléments, le traité dont nous parlons les tient de son objet même et des circonstances solennelles et grandioses, au milieu desquelles il fut conclu.

D'une part, en effet, la chrétienté désolée de l'Orient propose l'alliance ; de l'autre, la chrétienté de l'Occident l'accepte. La première demande aide et secours contre un ennemi qui menace tous ses biens à la fois et jusqu'à son existence, elle supplie par son souverain, comme nous l'avons déjà vu, et ensuite par les ambassadeurs de ce souverain, ainsi qu'on va le voir ; la seconde, promet le secours si nécessaire et sollicité avec tant d'instance, s'engage par l'organe du Chef suprême de l'Église, des princes et des chevaliers de l'Occident. La convention se conclut au sein d'un concile nombreux, le concile de Plaisance en 1095, sous les yeux d'une mul-

titude d'évêques, d'abbés, de princes, comtes et fidèles de toute condition, présidés par le Vicaire de Jésus-Christ. C'est par des acclamations unanimes qu'on répond à la demande des fidèles d'Orient ; c'est par serment qu'on s'engage à les secourir, et on le fera avec la grâce de Dieu. Écoutons de nouveau le témoignage de l'histoire.

« Une députation envoyée par l'empereur de Cons-
« tantinople Alexis Comnène devait, dit le chroniqueur
« contemporain, Bernold, se présenter au concile de
« Plaisance pour supplier le Seigneur Pape et tous les
« fidèles du Christ de venir au secours de l'église
« d'Orient, presque entièrement ruinée par les païens
« (Turcs), dont les avant-postes campaient sous les murs
« de Byzance. Le Seigneur Pape accueillit leur requête ;
« il s'adressa à la multitude pour recommander la dé-
« tresse des chrétientés d'Asie. Des acclamations enthou-
« siastes répondirent à son appel. On s'engageait par
« serment d'aller, avec la grâce de Dieu, porter secours
« à l'empereur de Constantinople et l'aider, chacun se-
« lon son pouvoir, à refouler l'invasion païenne. »
(Darras, ibidem, pag. 240.)

Après ces faits historiques, il est bien permis de se demander où est l'irrégularité, le vice de cette convention si solennelle de l'Orient et de l'Occident, relative à la première Croisade. En quoi blesserait-elle la justice? Nous dirons plus, sous quel rapport ce traité donne-t-il lieu à un blâme quelconque? Que les adversaires daignent nous signaler ce qui offense ici le droit naturel ou le droit des gens.

Mais la première Croisade si parfaitement irréprochable, légitime, à elle seule déjà, toutes les Croisades subséquentes. Celles-ci, en effet, n'ont eu lieu que pour maintenir et développer les résultats de la première. Les

Principautés latines établies en Palestine et en Syrie par le droit d'une guerre juste, possédaient tous les privilèges qui conviennent aux États légitimes. Elles pouvaient donc veiller à leurs intérêts, se défendre, repousser par la force les nouvelles agressions, chercher à leur tour des alliances et faire de nouveaux appels aux guerriers de l'Occident.

Les Croisades donc contre les Turcs se justifient très bien en vertu d'un premier traité international et des traités postérieurs qui ont pu intervenir de la manière la plus légitime, et auxquels une critique même sévère, mais véridique, ne saurait rien reprocher. Donc, sous le rapport des relations internationales, les Croisades sont et demeurent inattaquables.

Il nous reste à présenter en faveur des guerres saintes, une dernière et brève considération, que nous demanderons à l'autorité de l'Église.

TROISIÈME ET DERNIÈRE CONSIDÉRATION, TIRÉE DE L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE.

Pour quiconque reconnaît l'autorité infaillible de l'Église, la légitimité des Croisades n'est pas une question douteuse et ne saurait l'être, car ici se rencontre l'un des objets de son infaillibilité. En effet, prononcer sur la justice des guerres, y engager les fidèles de toute manière et pendant des siècles, les organiser, y prendre part, les diriger, en accepter les résultats et s'efforcer de les maintenir, intéressent certainement et au degré le plus élevé le droit naturel et le droit divin, les mœurs et la morale chrétienne, et il est reconnu qu'en ces matières l'Église ne peut errer : *Quæ sunt contra fidem, vel bonam vitam*, disent tous les Docteurs avec S. Augustin, *Ecclesia nec facit, nec approbat, nec tacet.* — (*Epist.* 55.)

— Or l'histoire ne nous montre-t-elle pas l'Église accomplissant pour les Croisades précisément les actes qu'on vient d'énumérer ? Le catholique donc fera toujours volontiers ce raisonnement aussi facile qu'efficace: *L'Église a voulu les Croisades contre les Turcs ; donc elles sont justes et légitimes.*

Mais n'invoquons pas ici l'infaillibilité de l'Église ; prenons l'Église comme ayant une autorité simplement humaine, analogue à celle d'une assemblée, d'un tribunal composé d'hommes sages, instruits et consciencieux. Cela suffit à notre but, et aucun homme sensé ne peut refuser à l'Église une autorité humaine digne de considération. Or, si un tribunal d'hommes sages, instruits, consciencieux, juge quelquefois selon la vérité et la justice, nous prétendons que ce tribunal, s'il existe, est celui de l'Église prononçant sur la justice et la nécessité des Croisades. Où trouver, en effet, un tribunal humain comparable à celui-là par le nombre, les lumières, la prudence et l'honêteté des juges, par la gravité et la noblesse des intérêts engagés ? Où trouver une assemblée délibérante qui offre, non pas plus, mais autant de garantie, sous tous les rapports, en faveur de la justice et de la vérité, et qui décide le débat avec une telle unanimité ? Evidemment, si la certitude et la légitimité des décisions existent quelquefois parmi les hommes, c'est ici ou jamais qu'elles se rencontrent.

Donc l'autorité de l'Église, considérée au seul point de vue naturel, engendre, en faveur des Croisades, une certitude de droit de la plus grande valeur et pleinement convaincante pour toute âme droite et honnête.

III

Notre thèse est démontrée. La cause des Croisades, on le voit, se justifie abondamment par l'autorité de

l'Église, par les droits issus de traités internationaux et des conditions générales de toute guerre juste. Au reste, s'il en était besoin, nous trouverions de nouvelles preuves dans la conscience et la foi si vive de ces légions de héros et de parfaits chrétiens qui les ont accomplies, héros et chrétiens si fidèles, si sensibles à l'honneur et à la justice, qu'ils seraient morts mille fois plutôt que de faillir aux devoirs que l'honneur et la justice imposent.

Il n'est donc pas le fruit du fanatisme et de l'aveuglement, le noble cri de guerre parti de l'Occident et du sein de notre France : *Dieu le veut, Dieu le veut*, et répété comme un chant de victoire sur les remparts conquis d'Antioche et de Jérusalem. C'est le noble cri de la conscience catholique, du héros chrétien profondément pénétré de l'amour de sa patrie, de sa religion et de son Dieu, impatient de voler au combat au nom et pour la cause du Dieu des armées. C'est le plus beau chant de victoire, de foi religieuse et guerrière que les siècles aient connu, et qui retentira dans les jours à venir comme un puissant témoignage de la justice des guerres saintes.

Oui, magnanimes Guerriers de la croix, le Vicaire du Christ, tel qu'autrefois le prophète de Dieu, Jérémie, en la vision de Judas Machabée, a étendu vers vous la main tenant l'épée d'or de la justice, et vous a dit : « Recevez cette épée sainte que Dieu vous donne et avec « laquelle vous renverserez les ennemis de mon « peuple d'Israël » : *Accipe sanctum gladium munus a Deo, in quo dejicies adversarios populi mei Israel* (II Machab., xv, 16). — Nouveaux Machabées, vous avez saisi l'épée sainte avec amour et vaillance pour combattre les combats du Seigneur, comme vos aînés les Vaillants d'Israël et sur le même sol. Oui, magnanimes Guerriers de la croix, comme eux, vous avez dit : « Nous combat-

« trons pour notre vie et notre loi, pour notre peuple « et nos choses saintes » : *Nos vero pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris .. Pugnemus pro populo nostro et sanctis nostris* (I Machab. III, 21 et 43).— Comme eux, vous avez combattu d'une main forte, la prière au Dieu des armées dans le cœur, puissamment soutenus et réjouis par sa présence : *Manu quidem pugnantes, sed Dominum cordibus orantes.... præsentia Dei magnifice delectati* (II Machab. XV, 27).

Aussi votre mémoire, incomparables Héros, comme celle des Vaillants d'Israël, est en bénédiction à travers tous les siècles ; votre gloire, comme la leur, demeure grande, pure et immortelle. Avec leur gloire, vos frères d'armes tombés dans le combat partagent encore la même tombe. Quelle terre plus digne de recevoir et d'honorer de telles cendres que la terre conquise ou défendue par l'épée de Josué, de Gédéon, de David, de Judas Machabée, et plus tard foulée, sanctifiée par les pas et le sang de Jésus-Christ dont vous alliez venger et conquérir le tombeau !

UN PROFESSEUR D'HISTOIRE.

LE MOUVEMENT

ET LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA NÉCESSITÉ D'UN PREMIER MOTEUR

D'APRÈS LA DOCTRINE SCOLASTIQUE.

—

(7e article.)

—

IV

Les forces physiques et les transformations chimiques.

(Suite).

Nous montrerons en finissant ce paragraphe sur *les forces physiques et les transformations chimiques*, qu'au même niveau électrique, les forces de cohésion d'un même corps doivent être en même quantité, comme ses forces caloriques sont en même quantité, à température égale. Nous pourrions nous servir de cette considération pour établir que tous les corps se combinent en proportion simple, dans la quantité ou leurs forces de cohésion sont égales ; car les forces qui se combinent se communiquent toujours mutuellement leur électricité, la proportion dans laquelle se trouvent leurs forces de cohésion doit toujours être la même.

Nous n'avons pas encore le droit de nous servir de cet argument, mais les autres preuves que nous avons invoquées suffisent. Autant donc que nous pouvons la contrôler, la détermination que les scolastiques ont faite des équivalents chimiques par les forces de cohésion, paraît devoir être acceptée comme exacte non seulement

pour les corps simples, mais encore pour les corps composés ; non seulement pour les corps gazeux, mais encore pour les solides et les liquides. Nous pouvons par conséquent accepter ces deux affirmations :

1° Les corps se combinent en proportion simple, dans la quantité où leurs forces de cohésion sont égales ;

2° Les corps se combinent en proportion multiple dans la quantité où les forces de cohésion de l'un, sont doubles, triples ou quadruples des forces de cohésion de l'autre.

Concluons que les scolastiques ont exactement déterminé les équivalents chimiques soit par la quantité des forces caloriques, soit aussi très probablement par la quantité des forces de cohésion que ces équivalents détiennent.

Leurs lois sur les combinaisons peuvent, à cause de leur généralité, être moins utiles dans la pratique, que les lois que l'expérience nous a apprises. Mais qui ne reconnaîtra, qu'au point de vue théorique, ces lois si simples, si universelles et si justes, sont admirables et portent le cachet du génie.

Elles sont formulées en quatre lignes, et dans ces quatre lignes nous trouvons exprimées, à deux points de vue essentiels, les conditions dans lesquelles tous les corps se combinent, non pas seulement les corps que nous appelons simples, mais encore tous les corps composés sans aucune exception.

Peut-être quelque jour, de nouvelles découvertes et de nouvelles théories feront abandonner nos formules chimiques. Malgré la science qui a présidé à la formation de ce langage ingénieux, ces formules pourront être oubliées et rejetées. Il suffirait pour cela qu'on démontrât que nos corps simples ne sont point simples, ni chimiquement indécomposables. Mais qu'on adopte sur

la constitution des divers corps n'importe quelles théories, les formules d'Aristote et du Docteur Angélique resteront toujours vraies, parce que leur exactitude est indépendante de tout système. Elles expriment des lois que toutes les expériences confirment et dont tous les systèmes devront tenir compte pour être admissibles.

Et pouvait-on, pour formuler ces lois, se placer à un point de vue plus vrai. La chaleur et la cohésion ne sont-elles pas vraiment les deux forces qui agissent immédiatement dans les combinaisons chimiques? Nous avons déjà dit que la notation chimique par les poids atomiques exprime en chiffres le langage des scolastiques.

Il faut néanmoins remarquer que les auteurs du moyen-âge ne disent point qu'une combinaison en proportion simple au point de vue des forces caloriques, ne peut être en proportion multiple au point de vue des forces de cohésion. Ils n'enseignent donc point que dans une combinaison où les forces caloriques des éléments sont égales, leurs forces de cohésion ne peuvent être dans le rapport ou bien de 1 à 2, ou bien de 1 à 3, etc Par conséquent, d'après leur doctrine, on peut, pour la notation chimique, se placer à l'un ou l'autre point de vue, selon qu'on le jugera utile, et une combinaison qui, considérée à un point de vue, sera en proportion simple, pourra, considérée à l'autre point de vue, se produire en proportion multiple.

Les scolastiques ont-ils aussi déterminé par le poids la quantité dans laquelle chaque corps se combine?

Nous ne croyons pas qu'ils l'aient jamais fait explicitement. On attribue à Lavoisier l'honneur d'avoir introduit la balance dans les laboratoires, et nous ne voyons pas que personne l'ait fait avant lui, au moins d'une manière suivie et systématique. Il faut reconnaître que c'est en

grande partie à cette négligence qu'on doit attribuer le peu de résultats pratiques que l'alchimie ancienne avait obtenus.

Puisque nous en trouvons l'occasion, qu'on nous permette de remarquer que, si les alchimistes ont fait si peu de découvertes, l'importance de leur science était néanmoins comprise par les philosophes. On accuse les scolastiques d'avoir méprisé toutes les données expérimentales, pour ne s'occuper que de spéculations. L'accusation est injuste. Les principes de l'École péripatéticienne lui faisaient un devoir de n'appuyer ses spéculations que sur les données des sens et de l'expérience.

Aussi, tout en constatant les imperfections de l'alchimie de son temps, le Docteur Angelique l'encourage, si je puis ainsi parler. Il reconnaît les difficultés de l'entreprise, il indique la méthode qui donnera des résultats. Il faut, dit-il, chercher à reproduire artificiellement et à l'aide de la chaleur, ce que les forces de la nature produisent naturellement. Lui, ordinairement si calme, il s'indigne contre ceux qui méprisent cette science. Celui qui la méprise, dit-il, se rend lui-même méprisable. Et, à son avis, ce qu'il faut estimer, ce ne sont pas seulement les théories générales, ce sont les découvertes particulières. Ces découvertes sont la base de toutes les sciences.

Nous croyons devoir transcrire ici les paroles du Docteur Angélique. C'est une réponse préparée par lui-même aux accusations dont tout son siècle a été l'objet : « Ipsi alchimistæ, per *veram* artem alchimiæ, sed tamen difficilem, propter occultas operationes virtutis cœlestis.... qua ex eo quod sunt occultæ, difficulter a nobis imitari possunt... faciunt aliquando veram generationem metallorum... per applicationem caliditatis proportionatæ, quæ est agens naturale (*III Meteor.* in fine). Considerandum est autem quod scientia naturalis non est ab homine des-

picienda; immo *qui eam despicit, despicit seipsum.* Et licet multi dicant quod scientia naturalis non debet appreciari, eo quod non sit utilis... isti decipiunt seipsos, quia... tota scientia naturalis, in qua non solum oportet considerare communia, sed etiam specialia et propria unicuique, deservit ad speculationem divinorum... Est autem utilis scientia istius libri (de mixtis) non solum ad cognitionem divinorum, sicut dictum est, sed fere ad totam scientiam naturalem, et maxime ad scientiam de mineralibus..... Est etiam utilis ad medicinam..... Est insuper utilis ad scientiam alchimiæ, quia tantummodo alchimistarum est *transmutare metalla, secundum veritatem et non secundum sophisticationem*, quod licet sit difficile et dispendiosum, sicut supradictum est, non tamen est impossibile..... non tamen intelligi debet quod artifices principaliter transmutent, sed agunt quasi industria, applicando propria agentia propriis passivis. (*IV Meteor.*, in princip.). »

Les grands philosophes du moyen âge comprenaient donc parfaitement l'importance des données de l'expérience et l'avenir que la chimie pouvait espérer ; mais ces données étaient alors très imparfaites. Aussi, en face de ces belles théories et de ces applications si peu heureuses, on ne comprend pas ni qu'il se soit rencontré des hommes d'un assez grand génie pour formuler des lois théoriques si admirables, alors que les données expérimentales étaient si imparfaites, ni que ceux qui étudiaient les phénomènes naturels et cherchaient à les reproduire, n'aient pas eu la pensée de mieux appliquer les théories si exactes que les philosophes leur fournissaient. Nous rencontrons, là comme en bien d'autres choses, le mystère de la grandeur et de la faiblesse de l'esprit humain.

On ne comprend pas en particulier que le Moyen-Age n'ait pas songé à déterminer les équivalents chimiques

par le moyen si simple et si précis de la pesée des corps. On le comprend d'autant moins que les philosophes de ce temps affirmaient unanimement que le poids des corps est proportionnel à leurs qualités élémentaires.

En effet, non seulement les scolastiques admettaient que chaque corps a sa densité propre ou son poids spécifique (S. Thomas, III *de Cœlo*, liv. 6, et II *Gen.* t. c. 8), ils admettaient encore que ce poids dérive des qualités élémentaires. « Elementa constituta sunt ex quatuor passionibus et primis, ex quibus gravitas et levitas causatur » (S. Thomas, II *Gen.* l. III, t. c, 23 ; cfr. *S. Th.* 1 p. q. 105, a. 2 ; I *de Cœlo*, l. VI, t. c. 18). Bien plus, ils enseignaient que le poids de tous les corps simples et composés, est proportionnel aux qualités élémentaires, et que la contrariété dans le poids ou la différence de densité suppose dans les corps une contrariété ou une différence dans les qualités élémentaires. « Necesse est omnibus corporibus simplicibus inesse aliquem motum naturalem (gravitatis vel levitatis) ; corpora vero mista sequuntur motum corporis simplicis prædominantis » (S. Thomas, III *de Cœlo*, l. v). « Secundum rei veritatem, contrarietas motuum naturalium consequitur proprietatem activorum principiorum » (S. Thomas, III *de Cœlo*, lect. 6.)

Nous n'avons pas à établir cette vérité que le poids des corps varie avec leurs qualités élémentaires et comme leurs qualités élémentaires. En effet, nous avons vu que ces qualités élémentaires se mesurent par la chaleur spécifiques des corps et le volume de leur gaz. Or, la chaleur spécifique des corps, comme le volume des gaz, est en rapport constant dans chaque substance avec le poids de cette substance. Le poids qui est proportionnel à la chaleur spécifique d'un corps et au volume de son gaz, c'est d'une manière générale, son équivalent chimi-

que, puisque les corps se combinent soit dans la proportion où leurs forces caloriques sont équivalentes, soit dans la proportion où leurs forces de cohésion sont égales. Or, cet équivalent chimique en poids est constant pour chaque substance. Par conséquent, ce que les scolastiques ont affirmé de la proportion qui existe entre le poids des corps et leurs qualités élémentaires, se trouve exact. Ils ont donc implicitement affirmé que les corps qui se combinent, le font toujours dans un poids équivalent.

Mais ce poids n'avait pas été déterminé par eux pour chaque substance, et c'est pourquoi la chimie est restée si longtemps au berceau. Nous avons déjà dit qu'il ne faut pas attribuer ses insuccès au mépris des scolastiques. Malgré le peu de profit qu'ils pouvaient en retirer, dans l'état où elle était, les philosophes du moyen-âge comprenaient l'importance qu'aurait dû avoir cette science. Si eux-mêmes ne se sont pas placés au point de vue du poids des corps, pour étudier les questions qui s'y rapportent, c'est qu'en réalité, quoique le poids des corps à cause de son immutabilité et de son indépendance des phénomènes extérieurs, soit le plus sûr moyen de déterminer la quantité des corps, il n'a certainement pas un rôle actif à jouer dans les combinaisons chimiques. Ce n'était donc point dans le poids des substances, mais dans leur chaleur et leur cohésion que des philosophes devaient chercher la raison et la cause des transformations des corps. En les voyant regarder la chaleur et la cohésion comme les seules qualités élémentaires et ne faire de la pesanteur qu'une qualité qui donne lieu à des mouvements, mais non immédiatement à des changements substantiels, nous ne pouvons que souscrire à la raison qu'ils nous en donnent, quand ils nous disent : « Ostendit (philosophus)

quod hæ solum quatuor qualitates (calidum et frigidum, humidum et siccum) sunt activæ et passivæ ad invicem, et per consequens quod sunt formæ elementorum Sed quia *grave et leve* sunt *propriæ qualitates elementorum*, de quibus potest videri, quod essent ipsorum formalia principia, ideo primo dicitur quod *non sunt activa nec passiva*... Cum autem elementa misceantur et *transmutentur ad invicem, oportet quod sint activa vel passiva*; talia autem esse non possunt, nisi per formalia sua principia. Ex his igitur manifeste sequitur, quod *nec grave nec leve* sunt *formalia principia elementorum*. » (S. Thomas, II *Gen.*, l. 2, 4 c. 8). Il est à remarquer, du reste, que de nos jours l'école atomique en voulant donner la raison des transformations chimiques et des phénomènes qui les accompagnent, s'est placée (sans se rendre compte de cette ressemblance entre son système et ceux du moyen-âge) au point de vue de la chaleur spécifique des corps et du volume de leur gaz, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré, au point de vue des quatre qualités élémentaires de l'Ecole.

Nous avons suffisamment étudié la pensée des scolastiques sur la proportion dans laquelle les corps se combinent, examinons maintenant leur doctrine sur la manière dont les forces des composants restent dans le composé après la mixtion.

Cette question peut s'entendre de deux manières. On peut l'étudier au point de vue *physique* et se demander si la même quantité de forces qui était dans les composants se retrouve dans le composé. On peut aussi l'examiner au point de vue *métaphysique* ou logique et se demander jusqu'à quel point les forces qui se retrouvent dans le composé après la combinaison, sont numériquement et identiquement les mêmes qui étaient auparavant dans les composants. Ces deux questions ont été traitées par les auteurs du moyen-âge.

Sur la première question il nous sera facile, après ce que nous avons dit, de comprendre les affirmations du Docteur angélique, et nous n'aurons qu'à les citer à l'appui de nos assertions, sans qu'il soit besoin de les expliquer longuement.

Rappelons d'abord ce que nous avons établi précédemment, que le Docteur angélique appelle en général les qualités physiques, *qualitates* quand il les considère comme ayant une forme particulière et comme affectant la substance en qui elles résident ; *virtutes* ou *potentiæ*, *forces*, quand il les étudie comme douées d'une énergie particulière et capables de produire divers effets. Néanmoins dans certains cas il donne aux forces le nom de *qualitas :* c'est quand il les considère au point de vue de la proportion dans laquelle elles se trouvent dans un corps à raison de sa nature, par exemple à raison de sa chaleur spécifique.

Rappelons encore que les quatre éléments sont ainsi appelés par les scolastiques, parce qu'ils possèdent au plus haut degré les quatre qualités élémentaires, dont l'échange donne lieu aux combinaisons entre les corps. Or si les substances en qui ces qualités résident au plus haut degré sont appelées éléments, les substances qui résultent de la combinaison de ces qualités, sont appelées *mixtum* ou *medium,* parce qu'elles possèdent mélangées et en un degré intermédiaire, les qualités élémentaires qui étaient dans les éléments.

Cela posé, il est évident que les qualités des composants, considérées comme *qualités*, c'est-à-dire comme propriétés d'une forme particulière, ne se retrouvent pas toutes dans le composé. En effet, le composé est d'une autre nature que les composants, il doit par conséquent avoir des propriétés différentes. L'eau n'aura pas les mêmes qualités que l'oxygène et l'hydrogène. Nous al-

lons voir que les qualités de l'eau auront été engendrées par la transformation des qualités de l'oxygène et de l'hydrogène ; mais ces qualités seront fort différentes dans le composé et dans les composants. « Unumquodque (miscibilium), dit S. Thomas (I *Gen.*, l. 25, t. 85), ex sui ipsius natura, secundum aliquid transmutatur. »

Pour l'énergie et la force qui se trouve dans les composants (si l'on en néglige la quantité relativement petite qui peut se communiquer aux corps environnants) elle se retrouve dans le composé en même quantité que dans les composants, soit à l'état sensible où elle se manifeste par la température communiquée aux corps environnants, soit à l'état latent où rien ne la manifeste. Nous avons vu, en parlant du *mouvement dans les phénomènes physiques*, que l'Ecole a distingué ce double état sensible et latent des forces ; nous ne reviendrons pas sur ce point.

Nous avons également fait connaître en commençant le présent paragraphe, cette affirmation des scolastiques que les forces des composants se retrouvent tout entières dans le composé. Nous n'ajouterons que deux textes à ceux que nous citions plus haut : « Formæ corporum mistorum, dit le Docteur angélique (II *Sent.*, dist. 12, q. 1, art. 4 ad 3) consequuntur *virtutes activas et passivas* principiorum », et dans son texte sur les équivalents chimiques : « Quando potentiæ miscibilium adæquantur,... fit medium inde commune *quod participat omnium virtutes miscibilium conjunctorum.* » (S. Thomas, I *Gen.*, lect. 25, t. c. 85).

L'auteur de ces assertions devait nécessairement admettre que la proportion dans laquelle ces forces se trouvent dans le composé, est une proportion *intermédiaire*, vis-à-vis des proportions où ces forces se trouvaient dans les composants. C'est pourquoi le corps com-

posé prend le nom de *medium* ou de *mixtum*, et la proportion dans laquelle il possède les forces des composants est appelée *qualitas media*.

Cette qualité moyenne n'aura plus les forces élémentaires des composants dans la proportion où elles se trouvaient dans ceux-ci. Les qualités élémentaires seront amoindries, *remissæ*.

Si la combinaison s'est faite en proportion simple au point de vue des forces caloriques et au point de vue des forces de cohésion, nous retrouverons sans doute dans le composé toutes les forces caloriques et toutes les forces de cohésion de chaque composant. Mais comme ces forces sont uniformément mélangées dans toutes les parties du composé, la chaleur spécifique de ce dernier sera représentée par un chiffre égal à la moitié de la somme des chaleurs spécifiques des composants, de sorte qu'à poids égal il détiendra moins de chaleur que l'un des composants et qu'il en détiendra plus que l'autre. De même sa cohésion spécifique ou sa capacité de cohésion sera égale à la moitié de la somme des cohésions spécifiques des composants, de sorte que, à poids égal, il détiendra moins de forces de cohésion que l'un des composants, mais qu'il en détiendra plus que l'autre composant.

Donnons un exemple : 34,5 grammes de gaz chlorhydrique sont formés de 1 gramme d'hydrogène et de 33,5 grammes de chlore. Ici l'hydrogène et le chlore se sont combinés en proportion simple, au point de vue des forces de cohésion. En effet 1 gramme d'hydrogène occupe le même volume, et, par suite, a les mêmes forces de cohésion que 33,5 grammes de chlore. Le gaz chlorhydrique ainsi formé renfermera les mêmes forces de cohésion que les composants, par conséquent il occupera, après la combinaison, un volume double de chacun

deux. Mais la proportion de son volume par rapport à son poids, autrement dit sa cohésion spécifique, sera égale à la moitié de la somme des cohésions spécifiques de l'hydrogène et du chlore. Par conséquent 1 gramme de gaz chlorhydrique occupera un volume intermédiaire entre le volume de 1 gramme d'hydrogène et de 1 gramme de chlore, soit (1 + 33,5) : ou 17,25.

Nous pourrions, par des exemples analogues, montrer qu'il en est de même des chaleurs spécifiques.

Ces observations ne regardent que les forces physiques ; mais il importe de remarquer que si de la combinaison de l'hydrogène avec l'oxygène, il se forme de l'eau plutôt que du marbre, c'est parce qu'il est de la nature de la substance de l'eau d'avoir les qualités intermédiaires qui doivent se produire par suite de cette mixtion. Cette disposition des substances à recevoir telle qualité plutôt que telle autre, ne doit pas être séparée de la substance dont elle constitue la nature. Elle répond à ce que nous avons appelé la chaleur spécifique et la cohésion spécifique des corps, si l'on entend par cette chaleur spécifique et cette cohésion spécifique (au lieu d'une quantité déterminée de forces caloriques et de forces de cohésion) la capacité qu'a naturellement telle substance de recevoir une quantité donnée de forces caloriques et de forces de cohésion ou de qualités quelconques (1). Cette capacité est appelée par les scolastiques de différents noms. Nous aurons de nouveau à en parler plus loin.

(1) Nous avons précédemment étudié dans ce paragraphe la chaleur spécifique des corps en la prenant successivement dans ces deux sens. Nous l'avons envisagée 1° comme une propriété naturelle qui constitue la substance, en expliquant les qualités *naturelles ;* nous l'avons considérée 2° comme un ensemble de forces reçues dans une certaine proportion, en expliquant les qualités *contraires*.

Nous ne citerons ici que trois passages pris l'un du livre de la *Génération* où le saint Docteur explique *ex professo* ce qui se passe dans la mixtion, l'autre de son opuscule spécial *de Mixtione elementorum*, le troisième de sa *Somme* qui est le dernier de ses ouvrages et le résumé de sa pensée.

On retrouvera toutes les assertions qui précèdent dans divers textes du Docteur angélique.

« Differentiæ elementorum sunt contrariæ, scilicet calidum et frigidum et hujusmodi et suscipiunt magis et minus.... Quando vero (fiet mixtio), tunc generabitur *quoddam medium* quod *nec est simpliciter calidum*, *nec simpliciter frigidum, sed quodammodo naturam participans utriusque*. Adæquatis potentiis eorum (elementorum) generatur quoddam *medium*, sicut carnes et ossa et hujusmodi talia, *calido autem secundum aliquid infrigidato*, et *frigido secundum aliquid calefacto*, quia in misto materia uniuscujusque contrarii partem capit alterius, quando veniunt ad medium ; *medium enim est contrarii* » (II *Gen.* l. 8, t. c. 49).

« Qualitates activæ et passivæ elementorum sunt ad invicem contrariæ et suscipiunt magis et minus. Ex *contrariis* autem *qualitatibus* suscipientibus magis et minus, constitui potest *media qualitas*, quæ *utriusque sapiat extremi naturam*, *sicut pallidum inter album et nigrum*, et *tepidum inter calidum et frigidum*. Sic igitur, *remissis excellentiis qualitatum elementarium, constituitur ex eis quædam qualitas media*, quæ est *propria qualitas* corporis *mixti*, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem » (Opusc. 33, *de Mixtione elementorum*).

« Formæ elementorum manent in mixto non actu sed *virtute*. Manent enim *qualitates propriæ elementorum*, licet *remissæ*, in quibus est *virtus* formarum elementa-

rium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est *propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti*, puta formam lapidis, vel animæ cujuscumque (S. Th., I p., q. 76, a. 4, ad 4).

Dans ce qui précède, nous avons parlé du cas où la combinaison se produit en proportion simple ; mais que deviennent, d'après les scolastiques, les forces des composants, quand ceux-ci se combinent en proportions multiples ?

Les forces des composants se retrouvent tout entières dans les composés ; mais elles s'y trouvent dans une proportion qui se rapproche d'autant plus d'un élément que celui-ci est en plus grande quantité.

S. Thomas l'affirme dans son opuscule *de Mixtione*, à la fin de deuxième texte que nous venons de citer. Il l'enseigne plus clairement qu'en aucun autre endroit, dans le passage du second livre de la *Génération* auquel nous avons si souvent recours. Après avoir expliqué à deux reprises dans quelle proportion les qualités des éléments se retrouvent dans le composé, après une combinaison en proportion simple, il explique également à deux reprises en quelle proportion ces qualités survivent après une mixtion en proportion multiple. « Quod quidem *medium diversificatur*, secundum quod diversificantur virtutes miscibilium. Si enim *potentia ignis excedet virtutem aquæ,* medium generatum est *magis calidum quam frigidum,* et sic secundum proportionem virtutis unius elementi ad virtutem alterius, ut *si in duplo*, *si in triplo excedit caliditas frigiditatem,* et *medium dupliciter est calidius et tripliciter*. — Medium autem illud non est unius proportionis tantum, scilicet quod semper sit per æqualem contrariorum participationem, neque est indivisibile, id est non est uno modo tantum, sed diversis modis, secundum diversitatem proportionis contrario-

rum, et sic est medium inter calidum et frigidum *secundum multiplicem proportionem ipsorum*. Ita etiam intelligendum inter humidum et siccum, quæ secundum mediorum diversitatem, quadam aliqua proportione faciunt carnem, et in alia proportione faciunt os et in alia faciunt alia » (S. Thomas, II *Gen.* lect. 8, t. c. 49).

Nous n'avons pas besoin de dire que les assertions que nous venons de tirer des écrits du Docteur Angélique, sont tout à fait d'accord avec la chimie moderne. Toute la doctrine du moyen-âge sur l'équivalence des forces dans le composé et dans les composants est d'une grande exactitude.

Un point pourtant fait difficulté. Les scolastiques semblent dire que comme qualités naturelles, les qualités élémentaires, (la chaleur spécifique et la cohésion spécifique) se retrouvent sous la même forme de chaleur et de cohésion spécifiques après la combinaison, et que les qualités accidentelles, comme la température, peuvent seules changer. Nous ne voyons pas de quelle manière on peut faire accorder cette doctrine avec le volume de certains gaz composés. Quand deux gaz se combinent en proportion simple, c'est-à-dire à volume égal, le gaz qui en résulte a généralement un volume égal à la somme des volumes des gaz composants et ainsi les assertions des scolastiques se trouvent exactes de tout point. Mais quand deux gaz se combinent en proportion multiple, pour former un troisième gaz, le volume de ce dernier, quoique dans un rapport très simple avec la somme des volumes des gaz composants, n'est pas égal à cette somme. Ainsi quand un volume d'oxygène se combine avec deux volumes d'hydrogène, pour former de la vapeur d'eau, la vapeur ainsi formée occupe non pas trois volumes, mais deux seulement. Il semble qu'il faut admettre dans ce cas, qu'une partie

des forces de cohésion se transforme en forces latentes.

Du reste les scolastiques ne disent point formellement qu'un phénomène de cette sorte ne peut se produire, ils affirment seulement que toutes les forces des composants se retrouvent dans le composé, ce qui est vrai de toutes les combinaisons, puisque tout corps composé peut être analysé, qu'on en peut tirer les mêmes élements qui ont servi à le former, et que, après la décomposition, toutes les forces du composé se retrouvent dans les éléments qui en sont tirés.

Cette permanence des forces physiques après la décomposition, aussi bien qu'après la combinaison, est du reste enseignée par les scolastiques ; car ils admettent que la décomposition chimique d'un corps se produit avec des phénomènes semblables à ceux de la combinaison. « Secundum ergo hunc modum (per transformationem virtutum in varia proportione) erunt mista ex contrariis elementis per compositionem vel mixtionem, et elementa erunt ex illis mixtis per resolutionem. Ipsa enim mixta sunt potentia quatuor elementa, non quidem sicut materia, sed sicut dictum est » (S. Thomas, II *Gen.* lect. 8, t. c. 49).

Après avoir étudié la question de la survivance des forces élémentaires au point de vue physique, il nous reste à l'étudier au point de vue ontologique et métaphysique, en donnant la solution de divers problèmes que les auteurs scolastiques ont posés. Nous n'avons pas l'intention de nous arrêter longtemps sur cette matière. Néanmoins nous avons cru devoir l'aborder. Grâce à toutes les observations qui précèdent et aux données que nous ont fournies les sciences modernes, peut-être pourrons-nous jeter quelque lumière sur divers points controversés.

1° La *qualité intermédiaire*, *qualitas media*, qui se trouve dans le composé, est-elle *unique* ou *multiple?*

2° Cette *qualité intermédiaire* suppose-t-elle une propriété qui fait partie de la *substance du composé*, ou bien n'en est-elle qu'un *accident?*

3° Cette *qualité intermédiaire* qui se trouve dans le composé est-elle *numériquement identique*, ou bien seulement *spécifiquement semblable* aux qualités extrêmes des composants?

Ces trois questions ont été vivement agitées dans l'École ; nous nous contenterons d'indiquer la raison des controverses qui se sont produites, d'énumérer les sentiments des divers auteurs et de proposer notre solution en la motivant.

S. Thomas, et en général tous les scolastiques, enseignent que les forces des éléments se retrouvent équivalemment dans leur composé après la combinaison. Mais les thomistes ont accepté quatre opinions différentes sur la manière dont les forces et les qualités du composé renferment les qualités et les forces des composants. (Cfr. Zigliara, *de Mente Concilii Viennensis,* n. 108-113 et Pesch, *Institutiones Philosophiæ naturalis*, p. 253, not. I).

Les uns soutiennent que les *quatre qualités* élémentaires existent *formellement* dans les composés qui contiendraient à la fois la chaleur et le froid, l'humidité et la siccité des corps élémentaires dont ils ont été formés.

Albert de Saxe pense au contraire que les corps composés contiennent *formellement* non pas les quatre qualités élémentaires, mais seulement *deux qualités intermédiaires*. D'après sa théorie, l'eau aurait une chaleur intermédiaire entre la chaleur de l'hydrogène et celle de l'oxygène et une force de cohésion intermédiaire entre la force de cohésion de ces deux substances.

Hervée, Soncinas et Javellus estiment que le corps composé, l'eau par exemple, reçoit par suite de la combinaison une *qualité intermédiaire unique*, que cette *qualité unique* contient *virtuellement* la chaleur et la force de cohésion propres à l'eau, mais que cette chaleur et cette force de cohésion *diffèrent spécifiquement* de la chaleur et de la force de cohésion de l'oxygène et de l'hydrogène dont l'eau est formée, de telle sorte que la chaleur de l'eau ne serait pas seulement la chaleur de l'oxygène ou de l'hydrogène, augmentée ou amoindrie, mais une chaleur d'une autre espèce. Cette opinion est regardée parmi les thomistes, comme n'étant pas dépourvue de probabilités.

Mais le grand nombre des auteurs de l'école dominicaine, en particulier Capréolus, Cajetan, François de Sylvestris autrement dit le Ferrarais, Bannès et Zigliara (*loc. cit.*) admettent que la qualité qui se trouve dans le composé est tout à la fois *une* et *multiple; une* parce qu'elle est la *qualité propre du composé*, résultant de la proportion de diverses forces ; *multiple* parce que cette qualité renferme *formellement* toutes *les qualités des composants* et par suite leur chaleur et leur froid, leur humidité et leur siccité. « Ex istis quatuor qualitatibus (elementorum) quæ formaliter in mixto reperiuntur, resultat una qualitas quæ licet *absolute sit multiplex*, est tamen *una proportione et ordine;* quæ dicitur complexio vel forma mixtionis ; non tamen est distincta ab illis quatuor qualitatibus, sed eadem realiter cum illis » (Bannès, cité par Zigliara, *ibid.*, n. 112).

Les trois premières opinions nous semblent vraies, mais incomplètes. La dernière nous paraît tout à la fois vraie et complète, parce qu'elle réunit et accepte les assertions incomplètes des autres opinions, assertions qui paraissent toutes certaines.

La dernière opinion enseigne, en effet, tout ce que nous avons affirmé plus haut sur la nature des qualités spécifiques du composé.

On peut, comme nous l'avons dit, considérer ces qualités à deux points de vue, 1° en tant qu'elles sont la *réunion de certaines forces*, de calories par exemple, et 2° en tant que ces forces sont *groupées* d'une certaine manière et reçues *dans une certaine proportion* conformément à la chaleur spécifique des corps.

Toutes les forces qui se trouvaient dans les composants se retrouvent dans le composé, toutes les forces caloriques qui étaient dans l'oxygène et dans l'hydrogène, se retrouvent dans l'eau et servent à l'échauffer; on peut donc dire en un certain sens et à ce point de vue, que les qualités de l'eau sont toutes les qualités qui étaient dans ses composants, on peut dire, en se servant du langage des scolastiques, que l'eau renferme *formellement les formes des quatre qualités élémentaires.*

Mais si nous nous plaçons à un autre point de vue, nous pouvons dire que l'eau n'a qu'*une qualité*, que cette qualité lui est propre, la spécifie, la différencie de ses composants. Cette qualité, propre à l'eau, se subdivise elle-même et nous y trouvons : 1° la chaleur spécifique de l'eau qui, considérée dans les accidents, n'est autre chose que la proportion dans laquelle les forces caloriques sont reçues par l'eau ; 2° la cohésion spécifique de l'eau qui, considérée dans les accidents, n'est autre chose que la proportion dans laquelle les forces de cohésion sont reçues par l'eau.

La qualité intermédiaire de l'eau est donc, suivant l'enseignement de Bannès, tout à la fois d'une part *une* et différente des qualités élémentaires, d'autre part *multiple* et n'en différant pas. De plus, comme le remarque encore Bannès, ce n'est pas une qualité qui est

une, et une autre qualité qui est *multiple;* non, c'est la même qualité qui est tout à la fois *une et multiple*. « Licet *absolute sit multiplex* est *tamen una proportione et ordine*, qua dicitur *complexio* vel forma mixtionis ; non tamen est distincta ab illis quatuor qualitatibus, sed *eadem realiter* cum illis. » Quand la chaleur et les autres forces de l'hydrogène et de l'oxygène ont passé dans l'eau qui s'en est formée ; c'est la même chaleur qui est une et propre à l'eau, parce qu'elle s'y trouve dans la proportion voulue par la chaleur spécifique de l'eau ; et c'est la même chaleur qui est multiple, parce qu'elle renferme les diverses forces caloriques qui étaient dans l'hydrogène et l'oxygène.

Si l'opinion de Bannès nous paraît certaine, les trois autres opinions sont vraies elles aussi ; mais elles sont incomplètes, et ne considèrent qu'un point de vue des qualités du corps composé.

A. VACANT,
Maître en théologie, professeur au séminaire de Nancy.

(A suivre.)

DE L'IGNORANCE EN MATIÈRE DE RÉSERVE.

2e article (1).

V.

Argument tiré du Concile de Trente.

(Session XIV, c. VII, *de Pœnit.*)

Notre démonstration trouve une nouvelle force dans le chapitre VII de la 14e session du Concile de Trente où est déterminé et motivé le pouvoir de réserve du Souverain Pontife dans l'Église universelle, et des Évêques dans leurs diocèses respectifs. Les déductions rigoureuses, qui se dégagent logiquement de ce document doctrinal, démontreront encore combien est peu fondée l'opinion que nous combattons.

Trois considérations basées sur le texte du Concile constitueront les éléments de notre argumentation.

§ I.

Qu'exige le saint Concile de Trente pour que l'Évêque puisse, à l'instar du Souverain Pontife, limiter la juridiction des confesseurs ordinaires, la restreindre de telle sorte, que dans les cas déterminés, ces juges inférieurs soient absolument incompétents ? Que le péché existe en ses éléments constitutifs, que la faute soit grave, le crime énorme, *Atrociora... et graviora crimina.* Il n'exige que les conditions requises pour un délit grave ; les termes de la loi ne laissent pas prise au

(1) Voir page 352.

moindre doute d'interprétation. Cela posé, contrairement à l'assertion précédemment réfutée, tout se résout pour le Concile, dans la question de juridiction.

Voici comment il s'exprime : « . . . Natura et ratio judicii « illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur. » Mais, nous le demandons, lorsqu'un de ces crimes, une de ces fautes *réservées* a été commise, le pécheur, par le fait même, n'est-il pas soustrait à l'action des juridictions inférieures à celle du réservant? Les adversaires prétendent que l'ignorance de la réserve le maintient dans la condition des pécheurs ordinaires. Toutefois, disent-ils, nous admettons que du côté du confesseur la juridiction a été enlevée par la réserve. Or voici ce que leur répond le Concile, comme conclusion du principe établi : « ... Synodus hæc confirmat, nullius « momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in « eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non « habet *jurisdictionem.* » Ainsi donc, d'après le Concile, le prêtre a juridiction pour les *cas réservés*, ou il ne l'a pas ; dans la première hypothèse, il porte sa sentence, sur celui que le droit ou le privilège fait son justiciable : « Sententia in subditos... feratur ; » dans la seconde hypothèse, le Concile met la sentence à néant : « Nullius momenti absolutionem. » Et dans la pensée du Concile ce n'est pas ici une question d'importance secondaire : « Magnopere vero ad Christiani populi « disciplinam pertinere, sanctissimis patribus nostris visum « est, ut atrociora quædam et graviora crimina, non a quibus- « vis, sed a summis *dumtaxat* sacerdotibus absolverentur. »

Il importe donc, pour le maintien de la discipline ecclésiastique, que certains délits graves, soient réservés *exclusivement aux premiers chefs hiérarchiques.*

En vain voudrait-on répondre que dans ce considérant, le Concile a voulu seulement affirmer contre les hérétiques, le droit de réserve, nié par eux. — Il ressort évidemment du contexte, que, non seulement il a voulu établir ce principe, mais qu'il a encore entendu régler son mode d'application.

En effet, dans le chapitre VI, les Pères font le procès aux doctrines erronées des novateurs. Mais au chapitre VII,

qui sert de base à notre argumentation, il n'est plus question d'erreurs ; il s'agit simplement de régler le droit de réserve dans la hiérarchie ecclésiastique, un simple coup d'œil suffit pour le voir.

Lors donc que les premiers pasteurs *seulement* peuvent absoudre de ces fautes — (*atrociora... graviora*) —, qui osera prétendre, sans autre preuve, qu'il est nécessaire de suppléer ici l'intention du législateur. Car, on le sait, lorsqu'il ne veut frapper que des récalcitrants, il sait joindre à ses sanctions ces dispositions si connues dans le droit, — *Scientes, prudens et sciens, ausa temeraria...*

Le Concile de Trente, n'exige donc que l'existence de la faute, et celle-ci constatée, déclare que les premiers pasteurs *seulement* peuvent en délier ; comment soutenir que l'ignorance de la réserve empêche de l'encourir ?

§ II.

Le Concile de Trente ne s'est pas contenté de définir, en termes circonstanciés, les cas où la juridiction des confesseurs ordinaires était absolument suspendue : il a indiqué, non moins clairement, les conditions dans lesquelles cette même juridiction était rendue sans réserve. Il appartenait, en effet, au législateur lui-même, de préciser les exceptions qu'il voulait introduire dans sa loi : la fin du chapitre VII est consacrée à cet objet.

Un seul cas d'exemption est admis par les Pères, c'est l'article de la mort : dans cette circonstance, tout prêtre peut absoudre de tout péché et lever toute censure. Car, dit le Concile, le pouvoir de réserve n'est pas établi pour la ruine, mais pour l'édification : « in ædificationem tamen, non in « destructionem ».

Aussi, à cette heure suprême, l'Eglise, désireuse de purger les condamnations encourues ici-bas par ses fils et de leur rendre moins terrible l'accès du tribunal de Dieu, enlève toute restriction : *Ne hac ipsa occasione aliquis pereat.* C'est donc le cas de rappeler ici que l'exception affirme l'existence de la règle et de la loi.

Voyons avec quelle précision le législateur détermine cette exception unique. D'une part, il élargit, pour cette circonstance, tout le pouvoir d'absolution dans les termes les plus généraux : « *Nulla* sit reservatio in articulo mortis... ideo *omnes* sacerdotes *quoslibet* pœnitentes, a *quibusvis* peccatis et censuris absolvere possint... » D'autre part, les termes restrictifs ne sont ni moins formels, ni moins rigoureux : tous autres cas sont exclus : « ... extra *quem* articulum, sacerdotes, cum *nihil* possint in casibus reservatis... mittantur (sacerdotes) ut ad superiores et *legitimos* judices pro beneficio absolutionis accedant. »

Si donc, en vertu d'une exception relatée dans la loi elle-même et pour ce cas déterminé, tout prêtre peut absoudre de tout péché, il est évident qu'en dehors de ce cas et en vertu des dispositions restrictives et parallèles de cette même loi, aucun prêtre ne peut délier d'un cas réservé.

Ainsi l'exception, tirée de l'ignorance de la réserve, comme de tout autre déclinatoire, est annulée de plein droit. Il s'agit d'une loi positive : la volonté du législateur suprême, nettement formulée, est sans appel ; les dérogations qu'il introduit, ou qu'il déclare admettre, sont les seules qui puissent tenir devant des textes si précis.

§ III.

Examinons encore le mode des propositions adoptées par les Pères du Concile : de nouvelles lumières jaillissent de cet aperçu sur notre thèse.

Les Pères, nous l'avons vu, procèdent par propositions négatives : « Synodus hæc confirmat, *nullius momenti* absolutionem eam esse debere... graviora crimina a summis *dumtaxat* sacerdotibus absolverentur... extra quem articulum (mortis) sacerdotes cum *nihil* possint. »

Dès le premier coup d'œil, le caractère absolu de ces formules se dégage avec une netteté saisissante ; et, comme nous allons le démontrer, vouloir leur opposer des exceptions, autres que celles indiquées par le législateur lui-même, c'est

troubler l'économie des dispositions conciliaires, c'est faire violence aux lois du langage philosophique et juridique. Selon les règles de la simple logique, les propositions négatives sont exclusives dans toute leur extension. Elles écartent l'attribut du sujet, d'une manière universelle, et pour employer les termes de l'école, l'attribution est niée dans le sens distributif, c'est-à-dire que dans aucun cas le sujet et l'attribut d'une proposition négative ne peuvent se convenir.

Ainsi, dans l'espèce, le Concile de Trente, par ses déclarations négatives, dénie au confesseur ordinaire, tout pouvoir sur les cas réservés : «... nullam absolutionem... nihil posse...» Par suite, d'après la portée grammaticale elle-même de ces propositions, le confesseur ordinaire ne saurait absoudre des cas réservés ni une *première*, ni *une seconde fois*; et d'autre part, s'il le peut une première fois, pourquoi ne le pourra-t-il une seconde, ou une troisième? Ce n'est plus, en effet, le caractère irritant de la loi qui pourra l'arrêter: car dans les actes subséquents, son essence ne sera pas plus profondément atteinte que lors de la première violation. Dans ce cas, comme dans les autres, nous le répétons, la prohibition s'applique rigoureusement à toutes et chacunes des situations indiquées dans les termes absolus et universels de la proposition : « In propositionibus negativis prædicatum sumitur in tota sua extensione» .

On pourra peut être, à défaut de réfutation, nous opposer une fin de non-recevoir ; sous prétexte qu'en fait de législation positive, les déductions purement théoriques peuvent être récusées. Mais nous rappellerons qu'en aucun cas il n'est permis d'interpréter une loi à l'encontre des règles élémentaires de la logique, et la raison en est manifeste : c'est que le législateur lui-même n'a pas voulu et n'a pu vouloir s'écarter des règles essentielles du langage.

D'ailleurs le Droit ecclésiastique, comme le Droit civil, a ses formules consacrées, dont la portée et la valeur sont clairement déterminées. Les décrétales de Grégoire IX se terminent par deux titres généraux très importants dont l'application s'étend à l'ensemble du droit canonique, selon le langage

pittoresque des anciens juristes : « Eorum materia per totum jus vagatur. »

Le titre *De verborum significatione* traite de la valeur des termes juridiques. Les commentateurs considérant les moyens d'interprétation sont naturellement amenés à examiner la nature des propositions, soit affirmatives, soit négatives. Or, voici les différences respectives qu'ils assignent, en matière de jurisprudence, à ces formules opposées.

L'affirmative dans la bouche du législateur est plus noble, mais pas aussi puissante que *la négative*, parce que, disent-ils, pour que l'affirmative puisse prévaloir contre la négative, elle doit être prouvée. Mais, au contraire, pour que la négative l'emporte sur l'affirmative, il suffit qu'on ne puisse rien prouver contre elle. « . . . Affirmativa, ut negativæ prævaleat, probari debet ; negativa vero, ut affirmativæ, sufficit « si contra eam probari nihil potuerit : specialem efficaciam « habent præcepta negativa ; nam ista *semper et pro semper* « obligant... » (Schmalzgrueber, part. v, tit. XL, reg. 17).

Nos citations antérieures l'ont montré, nous sommes en face de prohibitions, de propositions négatives ; par suite, pour y contrevenir, il faut des preuves péremptoires, des arguments intrinsèques d'une valeur réelle, ou des arguments extrinsèques reposant sur des autorités incontestées, qui soient, selon le langage du droit, *omni exceptione majores*. Les uns et les autres font défaut à la proposition affirmative déclarant que, dans le cas d'ignorance, le confesseur ordinaire peut absoudre des cas réservés.

De plus, ces défenses réitérées dans le cours de ce même chapitre VII, témoignent d'une intention formelle, chez le législateur. C'est encore là une règle d'interprétation dont les commentateurs ne s'écartent pas : « Verba geminata, plus « quam simplicia operantur : quia majori studio et delibera- « tione effusa præsumuntur, enixamque et seriam disponentis « voluntatem demonstrant... ita ut contra dispositionem sic « factam *opponi nil possit*, sed ea confirmata ex ipsa iteratione « intelligatur. » (Ib., regula 23.)

Pour terminer nous poserons cette question aux partisans

de l'opinion adverse. Comment entendent-ils observer le canon XI, de cette même session XIVe, dont voici le texte : « Si quis dixerit episcopos non habere jus reservandi sibi « casus... atque ideo, casuum reservationem, *non prohibere* « *quominus sacerdos a reservatis vere absolvat*, anathema sit. »

Car ceux qui admettent que l'ignorance soustrait à la réserve, aboutissent logiquement à cette proposition : la réserve faite par l'évêque n'empêche pas le confesseur ordinaire d'absoudre des péchés réservés. Or cette affirmation est la contradictoire de la proposition conciliaire, toutes deux ne sauraient être vraies à la fois. Ainsi le concile de Trente, lorsqu'il établit d'une part que la juridiction est absolument suspendue dans les cas réservés, et qu'il précise d'autre part l'exception unique qu'il entend admettre, et ce, en des formules auxquelles les règles de la logique et celles de l'interprétation juridique attribuent un sens absolu et exclusif, repousse la doctrine qui tend à trouver une exception dans l'ignorance de la réserve épiscopale.

VI.

Argument de tradition.

Selon ce que nous avons dit précédemment, les circonstances à la suite desquelles l'opinion que nous avons combattue, a pris sa naissance doctrinale, ne l'annoncent pas dans un jour bien favorable : la science juridique ne lui fournit aucune base, les conclusions tirées du concile de Trente la contredisent de manière à affaiblir singulièrement sa probabilité. Examinons du moins si le système, en dehors des discussions de l'école, ne trouvait pas un appui quelconque dans les us et coutumes de l'ancienne église.

On connaît la portée de cette argumentation dans la dogmatique chrétienne. « In ipsa item catholica ecclesia magno- « pere curandum est, ut id teneamus, quod *ubique*, quod « *semper*, quod *ab omnibus* creditum est. Hoc est enim vere « proprieque catholicum... » (Vincentii *Lirinensis* Commonitorium n° 3.) Dans la discipline ecclésiastique, essentielle-

ment flexible, et prête à s'adapter aux exigences des situations et des siècles divers, l'argument de tradition sans avoir ce caractère définitif a néanmoins une importance considérable; dans les points disciplinaires, comme celui qui nous occupe, la façon de procéder des anciennes églises, est d'une valeur capitale, jusqu'à ce que des textes précis, des autorités imposantes, aient démontré un changement introduit dans la tradition séculaire. Or, nous allons le démontrer, le système qui consiste à exempter de la réserve, tout péché dont l'auteur ignorait la réserve, était inconnu dans l'antiquité.

Voici comment procédaient les évêques, soit dans les règlements de leurs synodes, soit en dehors de ces assemblées :

1). Les pénitents, comme les prêtres confesseurs, ignoraient souvent quels étaient précisément les cas que l'évêque entendait se réserver. Aussi, lorsque la rumeur publique faisait parvenir aux oreilles d'un premier pasteur, la nouvelle d'un crime, il écrivait un mandement par lequel il défendait à tout confesseur d'absoudre le criminel. En 1130, le prieur de St-Victor ayant été assassiné, Etienne, évêque de Paris, se réserva, le *crime commis*, l'absolution du coupable encore inconnu. « Ego de toto reatu mihi soli absolutionem. et pœnitentiam reservavi. » *Comme ce meurtre avait scandalisé toute la ville,* les canons mêmes *lui en réservaient le jugement*, ajoute Thomassin. Par conséquent, tout crime qui devenait scandaleux, était réservé par les canons au tribunal de l'évêque ; de là, sans aucun doute, cette disposition que nous trouvons insérée dans les anciens conciles, comme dans les lettres synodales des évêques. « De occultis peccatis pœniten-« tiam vos dare posse scitote, de publicis ad nos referen-« dum. » Thomassin, anc. et nouvelle discipline. Chap. 14. Cas réservés. Nous lisons encore dans le même ouvrage, que plusieurs synodes et conciles ne réservaient les cas et les péchés que d'une manière confuse ; la distinction entre les fautes réservées et non réservées était loin d'être tranchée comme aujourd'hui, et la conduite des confesseurs dépendait souvent de l'appréciation personnelle des péchés dont le pénitent s'accusait à leur tribunal.

Ainsi le synode d'*Exeter*, en 1287, décrète d'une manière générale que les grands crimes seront réservés à l'évêque, où à son grand pénitencier. « Majora et notoria pœnitentiario « nostro reservent. » (Canon V).

L'évêque de Chichester, dans son synode de l'an 1289, se réserva tous les grands crimes indistinctement « Enormi delicta « nobis vel pœnitentiario nostro reservamus. » Canon XXVII.

Nous trouvons les mêmes décisions, dans une foule d'autres conciles tenus à Avignon, Arles, etc. Sans aucune mention de l'ignorance qui devait, selon nos contradicteurs, soustraire le pécheur aux conséquences de la réserve, tous déclarent uniformément que les grands crimes sont, ipso facto, réservés aux évêques. « Majora episcopis peccata reserventur » (C. de Nicosie, 1298).

2). La conduite des confesseurs était de tout point conforme à ces règles disciplinaires tracées par les Evêques ou les conciles. Lorsque un cas se présentait à eux avec un caractère grave, ils le déféraient immédiatement à la juridiction supérieure, sans se préoccuper des conditions de science ou d'ignorance dans lesquelles le pénitent avait prévariqué. C'est là un fait formellement attesté par l'histoire ecclésiastique.

S. Bernard nous raconte, dans sa lettre 76e, qu'il ne crut pas pouvoir mieux faire que de renvoyer au jugement de l'évêque un cas qui lui lui avait été soumis par un confesseur. Il s'agissait d'un religieux qui avait contracté mariage ; le saint abbé de Clairvaux ne voulut pas prendre sur lui d'absoudre le délinquant, et il l'adressa à l'évêque. C'était là, d'ailleurs, non le résultat d'un scrupule de conscience individuelle, mais la règle générale adoptée par les confesseurs et indiquée par les évêques eux-mêmes.

Nous lisons dans les actes d'un ancien synode de Paris, cette prescription de l'évêque Eudes de Sully. « Sacerdotes majora « reservent majoribus in confessionibus. »

Ainsi, dit Thomassin d'une manière générale, « il était de « la sagesse des prêtres, de renvoyer à l'évêque non seulement « les crimes publics, qui lui étaient réservés par le droit « comme étant les administrateurs de la pénitence publique, « mais aussi les plus grands d'entre les crimes secrets. »

Nous ne croyons pas devoir, au sujet des cas réservés, multiplier outre mesure ces citations, qui ont trait à la discipline des anciennes églises ; nous résumons en deux corollaires l'enseignement qui se dégage de l'examen de ces documents.

a) Les anciens canons, comme les décisions particulières des évêques, ne considéraient nullement les dispositions personnelles des pécheurs, mais seulement l'énormité du crime. Les conditions voulues pour constituer la faute grave se rencontraient-elles dans l'espèce, la faute était réservée, que le pécheur eût ou non connaissance de la réserve.

b) Le crime, susceptible d'être réservé, n'était le plus souvent nullement spécifié à l'avance ; la faute commise, le fai une fois accompli, déterminait seul par sa gravité la sanction de la réserve.

On ne saurait donc trouver, dans la pratique de l'antiquité, trace de cette distinction arbitraire, inventée par les théoriciens de l'école, pour soutenir une thèse hasardée. Rien dans la nouvelle discipline n'est venu modifier cette tradition séculaire ; au contraire, les expressions adoptées par le Concile de Trente paraissent inspirées par le même ordre d'idées ; nous nous sommes suffisamment étendu sur son texte pour nous croire dégagé de l'obligation d'entreprendre une nouvelle démonstration ; qu'on nous permette seulement de rapprocher les textes auxquels nous faisons allusion : « Magno-« pere... *sanctissimis patribus nostris* visum est, ut *atrociora* « quædam et *graviora* quædam crimina, non a quibusvis, sed « a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur. »

Voici maintenant les textes des anciens synodes qui semblent directement visés dans le chapitre du Concile de Trente: « Sacerdotes *majora* reservent majoribus, in confessionibus... » (Syn. Paris.) ; — « *Majora* et *notoria* pœnitentiario nostro reser-« vent. » (Exeter., c. v) ;— « *Enormia* delicta nobis vel pœni-« tentiario nostro reservamus. » (Syn. Chichester, c. XXVII).

Si nous voulions examiner quelles sont les conditions admises par ces divers conciles, quels sont les cas où un confesseur ordinaire peut absoudre de ces fautes considérables,

nous ne trouverions également qu'une exception, admise par le Concile de Trente, *celle de l'article de la mort ;* en dehors de là, les juges inférieurs ne peuvent rien.

De l'examen de la tradition uniforme dans l'antiquité, il ressort clairement qu'on réservait les crimes, du moment où ils étaient énormes et scandaleux ; cela ressort également de la comparaison des anciens canons avec ceux du Concile de Trente : enfin il résulte de l'*identité* de l'exception admise par les uns et les autres, que le principe de la réserve n'a subi aucune modification ; que par suite, l'exception nouvelle déduite de l'ignorance de la réserve dans le pénitent ne repose sur aucune base solide, ni dans la législation ancienne, ni dans la législation moderne.

VII.

Réfutation de quelques difficultés.

Il nous paraît utile, pour compléter notre travail, de jeter un coup d'œil sur les pièces du procès publiquement débattu entre le P. Ballerini et les RR. PP. Rédemptoristes. La question actuelle a fourni aux fils spirituels de saint Alphonse l'occasion d'une dissertation très érudite et très difficile à réfuter. De son côté, l'illustre professeur du Collège romain a répondu à quelques-unes des critiques contenues dans les *Vindiciæ,* par de nouvelles notes à son édition de Gury. (Edit. de la Propagande, 1875.)

Il n'est pas sans intérêt de faire remarquer que le célèbre auteur du *Compendium* est en désaccord complet sur ce point avec son annotateur. En effet, si dans le cours de théologie morale, le R. P. Gury se contente d'indiquer la controverse, il se déclare franchement pour la négative dans ses *Casus conscientiæ,* où il faut aller chercher les solutions pratiques qu'il adoptait dans l'application des principes. Voici la décision du P. Gury. « An reservationi subjaceat ille, qui peccando « eam ignoravit ? Subjacet nihilominus reservationi, ille qui « peccando *ignoravit* peccatum esse reservatum, quia reser-

« vatio directe afficit approbationem confessarii, quam res-« tringit et limitat. » (*Casus consc. De cas. reserv.* quæst. 3ª). Il avait déjà résolu la question précédente, ayant trait à la confession des péchés réservés, faite de bonne foi, d'après le même principe.

Quoi qu'il en soit de cette opposition, le P. Ballerini veut s'appuyer, à ce sujet, sur l'argumentation d'une école, dont il a plusieurs fois infirmé l'autorité, en l'accusant de négligence, d'inexactitude dans la citation des auteurs : nul ne l'ignore, il s'agit des docteurs de Salamanque. En cette circonstance, les célèbres théologiens trouvent grâce devant leur sévère censeur. Pour nous, il nous est matériellement impossible de contrôler l'exactitude de toutes les citations des *Salmanticenses ;* ce serait d'ailleurs un travail critique qui nous entraînerait au-delà des limites de cette thèse ; nous pouvons simplement connaître de l'exactitude du raisonnement qu'on nous oppose et que s'approprie le P. Ballerini.

§ 1.

1° La réserve, dit-on, est une peine médicinale, son but étant de détourner les fidèles des grands crimes. Or, celui qui ignore la réserve ne saurait être détourné par un pareil motif, puisque précisément il l'ignore. Donc, la fin du législateur ne pouvant être atteinte dans ce cas, le moyen lui-même devient inutile.... « Qui nesciret peccatum esse reservatum, « reservatio a commissione illius nullo modo cohiberet, et « finis intentus a superiore in tali reservatione omnino ces-« saret. Ergo sicuti respectu ignorantis cessat finis reserva-« tionis, nec ista est medicina retrahens a peccato respectu « illius, ita respectu illius cessat reservatio. »

Cette argumentation nous paraît absolument défectueuse ; son point de départ est incomplet ; elle ne considère en effet la réserve que comme un moyen préventif; elle écarte de la définition le point essentiel qui établit la réserve, principalement comme moyen curatif. Aussi la conclusion ne saurait être admise.

Car le législateur lui-même a défini ce caractère médicinal de la réserve, il en a déterminé la signification sans la réduire, comme le suppose cette argumentation, à n'être qu'un obstacle au péché futur. *a*) Il veut qu'à l'occasion des délits graves, se manifeste la sage et forte organisation de l'Église par le retrait hiérarchique du pouvoir d'absoudre : « Magno-« pere vero ad Christiani populi disciplinam pertinere ut « atrociora... non a quibusvis... absolverentur. » *b*) Il ne veut pas laisser les âmes profondément blessées en des mains inexpérimentées ; il ne veut pas confier à tout médecin le soin de sonder ces plaies délicates ; il réserve cette cure à des hommes spéciaux : « A summis *dumtaxat* sacerdotibus « absolverentur. » (C. Trid. l. c.)

Ainsi, continue un commentateur autorisé, le coupable que *la gravité de la faute* elle-même, n'a pu éloigner du péché, apprendra par les conséquences de la réserve, qu'il connaissait *ou qu'il apprendra ainsi* à connaître, à se garantir à l'avenir contre de pareils entraînements « ... Qui, ipsa scele-« rum gravitate, a committendis sceleribus revocari non « volunt, hoc saltem medio (reservationis) cohibeantur, dum « prænoverunt *vel eventu discunt*, horum vel illorum delicto-« rum absolutionem esse tanto difficiliorem, quanto ab al-« tiori et graviori judice obtinendam. » (Pauwels, *De cas. res. prolegom.* I, n. 4.)

Que l'intention du législateur ait été de diminuer le nombre de ces délits par la perspective des conséquences de la réserve, personne ne l'a jamais nié ; mais que tel ait été le *but principal*, et même, selon l'objection que nous examinons, le but unique visé par le législateur, c'est ce qu'on ne saurait admettre. Car il est certain que le chapitre VII du Concile de Trente se contente d'attribuer à cette peine *médicinale* les deux caractères que nous avons signalés, sans même mentionner ce troisième sur lequel repose entièrement toute la thèse des professeurs de Salamanque ; par conséquent, si la considération *du péché à prévenir* doit entrer en ligne de compte dans l'évaluation de la portée des réserves épiscopales, elle n'est pas *seule* à mériter attention : elle n'est point

capitale dans les préoccupations du législateur, qui ne la mentionne même pas ; surtout elle n'est pas *exclusive*, comme le doivent logiquement supposer nos adversaires, pour que leur argument soit concluant.

Le P. Ballerini insiste : la réserve *étant ignorée*, elle ne saurait jamais servir de frein pour arrêter le coupable ; par conséquent, cette première fois la réserve devient inutile : « *Quoad præteritum* in neutra sententia obtineri potest, ut *reservatio ignorata* frænum injiciat. »

Si la fin visée par le législateur était uniquement et spécialement telle, il n'y aurait qu'à souscrire à cette conséquence ; mais nous avons démontré suffisamment que ce n'était point le véritable point de vue ; nous croyons inutile de revenir sur cette considération, que nous avons longuement motivée ; nous nous contenterons de conclure cette réfutation par les paroles d'un théologien, que le P. Ballerini lui-même cite dans ses notes ; elles serviront de confirmation à nos raisons : « Cessante uno correctionis fine, non cessant in ipso alii fines. » (Koninck, disp. 13, dub. 1, nº 9.)

2º Au sujet d'une observation du célèbre théologien Amort, qui arguait avec raison du silence même de tous les rituels, contre l'opinion admettant l'ignorance de la réserve comme exception légitime, le P. Ballerini raisonne ainsi : il est nécessaire d'expliquer la volonté du législateur d'après le texte même de la loi, selon les règles générales d'interprétation, lesquelles d'ailleurs sont connues du supérieur lui-même. Lorsque le Saint-Siège se réserve l'absolution des censures sans mentionner l'exception d'ignorance, on supplée au silence du législateur par le moyen de l'interprétation, qui autorise tout confesseur à absoudre celui *qui ignorait* la censure pontificale : ainsi faut-il agir en face du silence de la loi au sujet des cas réservés : « Voluntas legislatoris desumitur ex « verbis legis, adhibitis communibus principiis ac regulis de « legum interpretatione, quæ legislatoribus non præsumuntur « incomperta ; et sane, numquid quia, dum Sedi Apostolicæ « reservatur absolutio alicujus censuræ, nulla fit *ignorantiæ* « *exceptio*, idcirco concludere licet, absolvi ab alio non

« posse illum, qui delinquens censuram delicto annexam « ignorabat. »

Bien que les principes de solution de cette difficulté se trouvent développés dans le cours de ce travail, nous les rappellerons succinctement pour faciliter la réponse au lecteur attentif.

a) Qu'il faille interpréter la volonté du législateur selon la lettre même de la loi et les règles ordinaires du droit, nul n'en disconvient. C'est précisément en considération *de la lettre même* de la loi, énoncée dans le chap. VII, sess. XIV, du Concile de Trente que nous avons rejeté l'exception d'ignorance, la seule que le législateur voulut admettre y étant formellement indiquée, et, par suite, toutes les autres étant rejetées.

b) En ce qui regarde les règles générales d'interprétation, nous avons également démontré, de manière à ne plus laisser planer le moindre doute sur la question, que toutes sont contraires à l'opinion par nous combattue, opinion d'ailleurs nouvelle, et, d'après Amort, inouïe jusqu'au XVIIe siècle.

c) Est-il possible d'établir dans l'espèce un parallèle, entre les censures proprement dites et la réserve épiscopale ? D'une part, en effet, voici le législateur qui requiert expressément *la contumace* pour que le délinquant encoure les effets de la censure ; de plus, les principes du droit général exigent les monitions canoniques avant d'arriver à l'application de ces sanctions spirituelles ; par suite, l'ignorance de la peine suffit pour l'écarter : « Ut animarum periculis obvietur, sententiis « per statuta quorumcumque ordinariorum prolatis, ligari « nolumus ignorantes, dum tamen eorum ignorantia crassa « non fuerit et supina. » (Cap. Ut animarum, *de Constit.* in 6°). D'autre part, la réserve, d'après sa définition même, est une restriction de juridiction du confesseur : pour son maintien essentiel, pour son existence comme pour son application, il n'est nullement besoin de concevoir la nécessité de la connaissance de cette restriction par le pénitent ; car la réserve n'est pas une peine extraordinaire : les cas qui en sont l'objet sont précis, peu nombreux, toujours signalés au confesseur, sans qu'on puisse citer un seul texte qui oblige à les indiquer

à l'avance au pénitent ; on le voit, c'est le procédé contraire à celui qui est requis par le droit pour la censure.

Comme l'observe avec beaucoup d'à-propos M. l'abbé Craisson (1), les censures ecclésiastiques sont essentiellement destinées à ramener les pécheurs ; — à moins qu'elles ne soient accompagnées de *la réserve,* elles ne restreignent pas, *par elles-mêmes*, la juridiction du confesseur, comme il est aisé de le voir d'après leur définition — on ne peut les appliquer pour une faute passée ou réparée ; — aussitôt après résipiscence, il faut lever la sanction : elle n'existe que pour dompter la contumace du pécheur. « Emendatione posita, statim censura est auferenda, » dit Suarez ; caractères qui ne sauraient convenir à la réserve. Car elle atteint directement et par elle-même la juridiction du confesseur dans des cas précis, et elle est établie principalement pour la bonne administration de l'Église et l'application de remèdes proportionnés au mal du péché. Enfin, l'amendement ne suffit pas pour que le confesseur ordinaire puisse absoudre le pénitent contrit : il faut qu'il soit suppléé à l'insuffisance du pouvoir inférieur.

3° L'argument tiré de la nécessité du maintien de la discipline chrétienne (Concile de Trente) par le moyen des cas réservés n'arrête pas les tenants de l'opinion adverse. La mesure d'administration, qui défère les crimes graves aux supérieurs hiérarchiques, ne saurait péricliter, disent-ils, parce que pour *une fois* un confesseur ordinaire absoudra celui qui ignorait la réserve attachée à la faute.

a) Nous répondrons que le Concile de Trente était seul compétent pour décider si le système qu'il voulait établir se trouvait devenir inutile par l'établissement d'immunités semblables ; or, après avoir déclaré que la *correcte administration* de l'Eglise — « ad christiani populi disciplinam pertinere » — réclamait le recours au tribunal supérieur, il n'indique qu'une seule exception : nous l'avons signalée ; donc, tout le reste porterait réellement atteinte au système disciplinaire établi par lui.

(1) *Revue des Sciences ecclés.*, 3e série, t. VII, p. 385 et seqq., *passim*.

b) On demande autorisation d'absoudre la première fois, et cela à raison de l'*ignorance* de la réserve; mais on ne s'aperçoit pas que, logiquement, on ouvre la voie à une seconde, à une troisième exception fondée sur le même motif.

En effet, on peut parfaitement admettre que les pécheurs, absous du cas réservé *une première fois,* à raison de leur ignorance, retombent dans la même faute, mais avec inadvertance, sans nullement songer sur l'heure que le péché est réservé : or, les fautes commises avec *inadvertance* partagent la condition des fautes commises avec *ignorance.* « Sicut quæcumque « *ignorantia invincibilis* excusat a peccato . . . ,ita propter eam- « dem rationem, quæcumque *inadvertentia* invincibilis, excu- « sat a peccato. » (Billuart. *De pecc.*, disp. VI, nota 4°.) Car, entre l'ignorance proprement dite et l'inadvertance, il n'y a d'autre différence que celle qui existe entre le manque de connaissance *habituelle* et le manque de connaissance *actuelle.* Par conséquent, si le pécheur a pu être dégagé une première fois des effets de la réserve, à cause de son ignorance *habituelle,* il n'y a aucun motif pour ne pas l'absoudre la seconde, la troisième fois, si l'on constate l'ignorance *actuelle*, c'est-à-dire l'inadvertance: mais si pour ces cas répétés d'inadvertance, le motif n'est pas probant, il ne saurait l'être davantage pour le cas unique, la *prima vice* des adversaires.

De là ces conclusions déduites par la majorité des auteurs, ces conséquences, qui paraissent exagérées, au premier aperçu, mais qui résument fidèlement la situation créée par le système des adversaires, à savoir « qu'il en serait fait du « pouvoir d'établir les cas réservés... que le confesseur pour- « rait toujours en absoudre... qu'il n'y aurait d'assujetis à « cette mesure de réserve que les seuls prêtres, et les person- « nes que le législateur avait le moins en vue : car, étant plus « éclairées, elles ont moins besoin d'être adressées à des « confesseurs plus habiles. »

A défaut d'arguments intrinsèques, établissant la sérieuse habilité, la valeur réelle de cette opinion, peut-on faire en sa faveur le suffrage considérable et incontesté de , qui lui assureraient du moins l'autorité extrinsèque :

c'est là une question de critique, d'érudition théologique et de bonne foi dans les citations. Ce travail consciencieux a été mené à bon terme par les fils spirituels de S. Alphonse, dans leur lutte contre le P. Ballerini ; aussi, en ce qui nous concerne, serons-nous très brefs dans l'examen de ce point de controverse ; nous renvoyons avec confiance, aux *Vindiciæ*, qui donnent sur ce point complète satisfaction, soit par l'ampleur des citations, soit par le sérieux contrôle des autorités.

Nous donnerons donc simplement un aperçu succinct de cette partie des *Vindiciæ*, tout en insistant sur l'abus que l'on fait de l'autorité de Sanchez et de de Lugo.

§ II.

Les PP. Rédemptoristes commencent leur troisième et dernier article par signaler la lacune qui existe dans les citations faites, soit de S. Alphonse, soit du P. Gury : on a négligé, disent-ils, de donner les *distinctions* admises par ces auteurs eux-mêmes ; distinctions, qui feraient compter parmi les auteurs favorables à notre doctrine, des théologiens et des canonistes que l'on fait figurer parmi les opposants. Aussi, pour écarter désormais cette confusion qui est de nature à égarer la religion des lecteurs, ils établissent une triple catégorie.

La première comprend les auteurs qui, à la suite de Jacques de Graffiis, affirment d'une manière générale que l'ignorance excuse de toute réserve.

La seconde catégorie renferme les auteurs qui distinguent entre la réserve *pénale* et la réserve *non pénale*, nous avons défini l'une et l'autre au début de ce travail : ceux qui admettent cette distinction, veulent que la réserve *non pénale* ou *médicinale* soit encourue même par ceux qui l'ignorent : ainsi raisonnent Sanchez, Lugo, Castro Palao, etc., ils admettent en réalité que la réserve *pénale* comme la censure n'atteint pas ceux qui en ignorent l'existence ; mais ils affirment aussi qu'il en est autrement, si la réserve est *médicinale* ; or, dans la discipline actuelle de l'Église, c'est la seule qui existe.

La troisième catégorie comprend le nombre très considé-

rable des auteurs qui soutiennent que toute réserve, pourvu qu'une censure n'y ait pas été annexée, est encourue même par ceux qui l'ignorent. Aussi, concluent les Rédemptoristes, c'est avec pleine raison que notre opinion est désignée comme *communior, communissima* ; car la première catégorie est la moins nombreuse et la moins autorisée, tandis que la seconde vient ajouter le prestige de ses noms éclatants à la pléïade des théologiens rangés dans la troisième.

§ III.

En ce qui concerne spécialement Sanchez et de Lugo, nous nous permettons quelques observations particulières, pour montrer que c'est absolument à tort que nos adversaires veulent les compter parmi les partisans de leur système; et comme il s'agit d'une constatation loyale, c'est seulement sur la vue des documents qu'on pourra trancher la contestation.

Singulière coïncidence, ou mieux encore, étrange méprise ! Des deux côtés on se renvoie mutuellement à la même page, au même chapitre. Il semble pourtant impossible d'admettre qu'un théologien de la valeur du célèbre jésuite ait pu soutenir le pour et le contre, à quelques lignes de distance et sur une même question ; loin de là, Sanchez formule nettement son opinion dans ce fameux *Livre IX*, à la fin de la *Disputatio XXXII*, n°s 17 et 18, auxquels se réfèrent les uns et les autres ; une simple lecture de ces deux passages suffit pour connaître quelle est sa pensée.

Dans le n° 17 il prouve *per partes*, avec sa subtilité et son érudition ordinaires, que l'*ignorantia juris* fait éviter les censures ecclésiastiques, telles que l'excommunication, la suspense, l'interdit, l'irrégularité, parce que, dit-il, le législateur requiert dans ces cas *la contumace* et *même le dol*, conditions qui ne peuvent se rencontrer dans celui qui ignore la loi.

Dans le n° 18 il déduit les conséquences de ce principe : lorsque, dit-il, une réserve est établie *in odium peccati*, comme dans la constitution de Sixte V, *Sanctum et salutare*, contre

les ordinations simoniaques, ceux qui ignorent la sanction n'encourent pas la réserve... *quia est pœna statuta in odium delinquentis;*; puis, il se pose l'objection suivante, et c'est dans sa réponse qu'il donne sa théorie sur les péchés réservés. Si la réserve restreint la juridiction, ce n'est pas son *ignorance* qui peut rendre valide l'absolution qui sera donnée; par suite, la conséquence est rigoureuse, l'ignorance de la réserve empêche qu'on l'encoure, *toujours* ou *jamais*. Dans sa réponse, il distingue entre la réserve *médicinale*, établie en vue de la bonne administration de l'Église, afin d'appliquer aux grandes fautes les remèdes proportionnés, et la réserve *pénale*, annexée comme accessoire à une prohibition spéciale; dans le premier cas, la réserve produit son effet, même dans le cas d'ignorance : « Dicendum enim est, *aliud* esse in re-« servatione *simpliciter facta*, quæ ad bonam ecclesiæ admi-« nistrationem refertur, ut graviora delicta superioribus re-« serventur, *aliud* vero de reservatione præcepta in lege, « quæ est pœna et accessoria, atque adeo sequitur naturam « principalis et pœnæ... »

Après cette citation il n'est plus permis d'invoquer l'autorité de Sanchez, en faveur de l'opinion contraire. Sa parole est trop précise, trop concluante, pour prêter à la contestation.

Le cas du cardinal de Lugo est identique; nous comprenons de quelle valeur serait, pour l'opinion que nous combattons, le nom de l'illustre Jésuite. Néanmoins, on doit bien se rendre à l'évidence des faits; encore ici, il faut renoncer à cette autorité trop complaisamment et trop gratuitement citée.

Consultons en effet, et analysons le texte du célèbre auteur « De Sacramento pœnit. disp. 20, sect. 1, n. 9, 10, 11. » C'est sur ces passages que l'on veut étayer l'argumentation, au moyen d'une citation incomplète.

Dans le n° 9, le grand théologien se pose la question que voici : Quelles sont les personnes soumises à la réserve? *Premièrement, les enfants* y sont-ils soumis? Évidemment, c'est l'examen de notre cas; les enfants *ignorent* la réserve, ils peuvent

pécher sans aucun doute, mais d'après l'opinion contraire, ils n'encourraient pas la réserve, attendu qu'en principe général, on peut affirmer que non seulement ils n'ont pas l'intelligence de la nature de la réserve, mais ils ne la connaissent même pas. Or, voici comment l'illustre moraliste résout le cas, sans hésitation, ni ambage.

Il commence par citer, selon Diana, l'opinion de quelques-uns: leur argument rappelle que dans le *for externe*, et pour une peine *ordinaire,* la raison du bas-âge ne suffit pas pour écarter la réserve. Ainsi doit-il en être dans le for intérieur.

Lugo part de ce raisonnement pour exposer sa doctrine, en une distinction. Il y a, dit-il, *réserve pénale* et *réserve médicinale*. Les enfants ne sauraient encourir la *réserve pénale*, qui doit être connue ; aussi dans ce cas l'argument précité n'a aucune valeur. Mais si la *réserve est médicinale*, les enfants, malgré leur ignorance, l'encourent, parce que cette réserve est établie comme une loi signalant les cas dans lesquels il faut s'adresser à l'Évêque pour une application plus opportune du remède. Voici le texte même du n° 9 : « Hæc tamen ratio « (l'identité du for externe et du for interne) ad summum pro- « bat de reservatione, quæ *statuitur ut pœna,* non de ea quæ « non est ut pœna, sed ut medicina. Quare ratio illa non probat « de casu ibi proposito (de pueris) quando scilicet peccatum « sodomiæ est *propositum* in aliquo Episcopatu ; nam reser- « vatio illa non est pœna : *sed est lex determinans casus*, in « quibus pro meliori remedio applicando, debet recurri ad « prælatum pro absolutione ; si autem esset pœna, non incur- « reretur ab ignorantibus reservationem, *ut statim videbimus.* »

Par ce dernier trait que nous soulignons à dessein, le célèbre Cardinal manifeste l'intention de revenir sur cette réserve *pénale* qu'il ne veut pas voir encourue par les ignorants. Il le fera au n° 11. Dans le n° 10, il insiste encore, d'une manière décisive, sur le peu de sérieux de l'opinion, qui veut excuser le délinquant de la réserve *non pénale* : « Loquendo ergo de « reservatione, quæ non sit pœna, *non video fundamentum illius*

« *exceptionis*, ut peccatum mortale commissum a puero non « sit reservatum. »

Enfin, abordant, la question de la *réserve pénale*, il indique la controverse, et conclut en disant, que sur ce point chacun peut à son gré faire choix de l'opinion qui lui paraîtra la plus probable : « Sufficiat indicasse sententias probabiliores, « quæ in hoc puncto sunt, ut unusquisque in facti occurentia, « possit eam doctrinam *probabilem* ad praxim applicare. »

Les partisans du système que nous combattons, prétendent que de Lugo le qualifie de *probable ;* par les citations que nous venons de faire, chacun peut apprécier la valeur de cette affirmation.

On a singulièrement confondu les paragraphes 9 et 10, avec le paragraphe 11. Dans les deux premiers en effet, de Lugo parlant de la *réserve médicinale,* dit au contraire, qu'il ne trouve aucun fondement à pareille exception. Ce n'est que dans le paragraphe 11, où il parle de réserve *purement pénale*, qu'il traite de *probables* les diverses opinions.

Par conséquent affirmer que de Lugo doit être rangé parmi ceux qui prétendent que dans les réserves épiscopales ordinaires l'ignorance excuse, c'est prendre le contre-pied de sa proposition. C'est démontrer qu'on n'a pas consulté son texte, ou du moins qu'on ne l'a consulté que d'une manière très superficielle et en vérité la méprise est trop forte pour ne pas mériter d'être relevée.

Pour corroborer notre appréciation, nous citerons l'analyse qu'a faite le P. Palmieri du texte que nous venons de commenter : « Theologi quidam, cum de Lugo, duplicem ratione « finis distinguunt reservationem ; pœnalem nempe et medi- « cinalem. *Illa est,* cum obligatio adeundi superiorem impo- « nitur tanquam pœna, ut ea pœna deterreantur homines ab « iis peccatis quæ reservantur : *hæc est,* cum obligatio adeundi « superiorem imponitur, ut idoneum magis et efficacius re- « medium peccatori post peccatum admissum adhiberi possit : « *Atque de hac reservatione medicinali, affirmat de Lugo* (Dis- « put. xx) *certum esse quod afficiat etiam ignorantes eam* ». (Tract. de Pœnit. Thesis XVI.)

Nous croyons inutile d'insister plus longtemps sur ce point de controverse, la démonstation nous paraît péremptoire. Nous nous permettrons d'ajouter un mot : Diana, dont on voudrait faire un champion déterminé du système combattu, raisonne d'une manière identique, d'après le Cardinal de Lugo lui-même.

Par suite, la cause nous paraît entendue.

VIII

Conclusion.

Nous avons examiné la question de la réserve dans ses précédents historiques et signalé les compétitions auxquelles elle a donné lieu ; en même temps nous avons mis sous les yeux des lecteurs, soit les définitions dogmatiques opposées aux hérésies révolutionnaires, soit les décisions disciplinaires, qui restreignent les empiètements des divers ordres de la hiérarchie ecclésiastique, sur le terrain de l'autorité Épiscopale. Nous avons ensuite pris la question dans son expression, dans sa forme dernière, à savoir : L'ignorance de la réserve suffit-elle pour autoriser un confesseur ordinaire à absoudre des cas réservés ?

Nous avons alors précisé la définition et les divisions variées de la réserve et conclu à la négative, en nous basant :

1° Sur l'argument juridique, déduit du caractère même de la juridiction déléguée et de la réserve.

2° Sur l'examen du texte du Concile de Trente. (Sess. XIV, c. VII. De pœnit.)

3° Sur l'argument de tradition, entièrement défavorable aux adversaires.

4° Nous avons complété cette démonstration, par la réfutation des principales difficultés opposées à notre thèse.

Il ne nous reste plus, comme solution pratique, qu'à justifier en quelques mots, la qualification d'opinion *peu probable*, *peu fondée*, que nous avons attribuée au début, au système opposé.

La probabilité d'une opinion théologique est *intrinsèque*, ou *extrinsèque* ; toutefois, ce serait une profonde erreur de croire que sous cette double appellation se présentent deux réalités essentiellement disjointes pouvant, ou exister en l'état de séparation, ou même se suppléer mutuellement ; en effet, si l'on peut à la rigueur concevoir théoriquement un système qui subsiste par la seule force de ses raisons intrinsèques, il n'est pas admissible, qu'en saine théologie, on puisse reconnaître quelque valeur à une théorie qui n'aurait pour elle, que des autorités extrinsèques, quelques noms d'auteurs. « *Nulla* « *opinio* potest esse extrinsece probabilis, nisi ex intrinseco, « nempe ex ratione, sit etiam vere probabilis. *Sola enim ra-* » *tio* probabilitatem opinionum constituit. » S. Alph. Diss. II, de usu opin.. n° 145.

Donc, pour être distinctes, ces deux probabilités ont entre elles une étroite connexion. Les retrouvons-nous dans l'opinion que nous venons de combattre, et dans quelle mesure ?

Question délicate et difficile qu'il ne nous appartient pas de résoudre en dernier ressort, mais au sujet de laquelle, nous devons présenter de courtes explications.

a). Au point de vue de l'autorité extrinsèque, l'opinion la plus large, admise aussi par des théologiens illustres, concède qu'une proposition est suffisamment saine, pourvu qu'un docteur *éminent*, l'ait soutenue ex professo ; et pour préciser davantage, ajoutons, pourvu qu'une décision postérieure de l'église, ne l'ait pas réformée : « Quilibet sequi potest quamlibet « opinionem, dummodo *alicujus* doctoris magni opinionem « sequatur. » (S. Antoninus. Sum. p. 1ª, tit. 3, c. x, § 10.)

« Possumus sequi *opinionem doctoris*, quæ non adversatur « scripturæ vel Ecclesiæ auctoritati (S. Alph. Diss. 1° de usu « opin. II).

Cette décision est fondée sur la présomption des motifs graves, qui ont dû déterminer ces hommes savants à adopter telle opinion plutôt que telle autre ; si cette présomption n'existe pas, ou disparaît devant de nouvelles investigations, cette autorité extrinsèque, toujours respectable mais non infaillible, perd sa valeur.

Gury résume cette doctrine, avec sa clarté et sa précision ordinaires: « Unicus auctor, si *sit omni exceptione major*, affe- « ratque rationem quam alii non examinaverunt... potest « opinionem suam, certo probabilem efficere... » (De consc. c. IV, 53, 7°).

Or, nous avons inutilement consulté le catalogue rédigé par les défenseurs de l'opinion adverse. Dans cette série de noms étalée avec plus de complaisance que d'exactitude, nous ne trouvons aucun docteur de renom incontesté, *omni exceptione major*.

Quant à cette pléiade de théologiens secondaires, cités à l'appui d'une proposition dénuée de preuves, nous savons qu'une critique érudite en a réduit le nombre, et diminué le prestige. Il a bien fallu se séparer de Lugo, de Sanchez etc., etc. qui désormais comptent parmi les adversaires.

Sanchez est très explicite à l'égard de cette foule d'auteurs qui se renvoient les uns aux autres pour l'examen des questions, sans se donner la peine de raisonner les opinions qu'ils empruntent de toute main, sans contrôler les autorités qu'ils produisent, les affirmations qu'ils acceptent de confiance. Leur valeur est nulle, leur multitude ne fait nullement poids dans la discussion. « Non ex multitudine « auctorum, quod melius et æquius est judicari debet : item « quia, non dicitur communis opinio, quæ plures D. D. eam « asserentes habet, nulla disputatione præmissa... quare, « communiorem existimari opinionem, approbatam a sex « D. D. ex professo rem tractantibus, quam a quinquaginta, « sola fere priorum auctoritate ductis. Non esse credendum « Doctoribus, quantumcumque doctrina polleant, *cum carent* « *fundamento.* »

Ces dernières paroles rappellent exactement l'appréciation de de Lugo sur la thèse soutenue par nos adversaires ; aussi, quand leur bataillon serait plus nombreux, toute base manque à leur théorie : c'est pourquoi les auteurs des *Vindiciæ* concluent leur travail de confrontation, en affirmant que les tenants de cette opinion sont de nombre et d'autorité infimes. « *Pauci* sunt... et plerique ex ipsis... inter clariores et

« notiores, majoreque auctoritate pollentes, non numerantur.»

b) Quant à la probabilité intrinsèque, nous n'en trouvons aucune ; et, en vérité, nous en sommes à nous demander comment une opinion, que la définition même de la réserve semble absolument exclure, qui ne saurait se concilier, ni avec la lettre, ni avec l'esprit des propositions synodales, ni avec les règles générales d'interprétation du droit ecclésiastique, qui a une affinité indéniable avec des pratiques condamnées, comment une pareille opinion, dis-je, pourrait renfermer les éléments d'une probabilité sérieuse ? Que si, pour faire prévaloir dans la pratique ce système contre l'opinion *communissima,* l'on possède l'argument requis par la saine théologie — *plene gravis et nemini observata ratio aut auctoritas perspicua* — qu'on se hâte donc de le produire ; sans cela, on restera frappé d'impuissance radicale.

Concluons par ces paroles de Suarez : « Non videtur tutum, « in re morali discedere a receptissima sententia, præsertim si « materia ex jure positivo pendeat, vel ex consuetudine. »

Ce droit positif, expression nette de la volonté du législateur, cet usage général venant lui donner une confirmation décisive, constituent précisément les bases de la proposition que nous avons établie.

Dr B. D.

QUESTIONS LITURGIQUES.

—

PREMIÈRE QUESTION.

Le Prêtre qui baptise une personne peut-il être en même temps son parrain?

Cette question est traitée dans la *Revue théologique*, 5e série, t. I, p. 402. On constate qu'aucune loi ne défend au Prêtre qui baptise une personne d'être en même temps son parrain. On observe seulement qu'alors la présence de la marraine est requise, ou bien le Prêtre qui baptise doit se faire représenter. Après avoir rapporté un texte d'Amort qui soutient que cette pratique est illicite, l'auteur de l'article s'exprime comme il suit: « La défense absolue que suppose Amort n'existe donc pas. « Mais faut-il que le Prêtre baptisant se fasse remplacer comme « parrain? Nous n'en voyons pas la nécessité, s'il y a une « marraine. Celle-ci peut, en effet, répondre à toutes les inter- « rogations faites par le Prêtre, et au moment du baptême « il touchera l'enfant avec la main, soit pendant qu'il verse « l'eau, soit immédiatement après. »

DEUXIÈME QUESTION.

Quelle hauteur la dentelle des aubes ne doit elle pas dépasser? Les aubes et les surplis doivent-ils être plissés?

Pour ce qui concerne d'abord la dentelle des aubes, il en a été traité 1re série, t. VII, p. 571 ; t. XV, p. 362 ; t. XXV, p. 555 ; et t. XXVII, p. 170. Cette dentelle est ordinairement en coton. Si elle était en fil, il ne serait pas supposable qu'elle pût atteindre des proportions autres que celles d'un accessoire. Mais depuis qu'on a substitué à la dentelle des garnitures en coton, on fait des aubes dont la garniture monte jusqu'à la ceinture et quelquefois plus haut. Il résulte de là, comme on l'a déjà observé, que l'aube n'est plus en fil, et que ce qui doit être un accessoire et une décoration devient la

partie principale. Nous ne voudrions pas déterminer d'une manière mathématique la hauteur que cette garniture ne peut pas dépasser. Mais nous croyons être dans le vrai en disant d'abord qu'une aube dont la garniture arriverait à la ceinture ne remplit pas les conditions exigées, et que cette garniture ne devrait pas dépasser la hauteur du genou. Mgr de Conny s'exprime comme il suit sur ce point (*Cérém. de l'Église expliquées aux fidèles*, p. 64, note 1) : « Les tissus employés pour « les aubes doivent être nobles et sérieux, comme est la toile. « On avait autrefois orné les bords de ces tuniques de lin par « ces délicats enroulements de fil connus sous le nom de « dentelles, et où l'œuvre de l'ouvrier arrive quelquefois à la « valeur d'un objet d'art. Mais c'était en leur conservant la « proportion d'un ornement et d'un accessoire. Maintenant « on fait des aubes qui sont presque totalement composées de « ces faibles réseaux connus sous le nom de *tulle*, et où les « mailles espacées supportent ici et là l'étalage de quelques « broderies. Ces tissus... manquent totalement du sérieux qui « convient aux habits d'un homme et surtout aux ornements « d'un Prêtre. Ceux dont les regards ne sont pas totalement « pervertis par l'habitude de voir ces futilités n'ont qu'à les « comparer avec les anciennes aubes de toile, faisant si noble « figure dans les tableaux des maîtres. Comment un véritable « peintre pourrait-il accepter la tâche ingrate de représenter « un Prêtre ainsi revêtu? » L'auteur rend ici la pensée exprimée par Bauldry (*De mens. s. supell.*) : « In summa veste et in « extremis manicis aliquid duntaxat sit acu elaboratum : « nimius enim labor in his ornandis varietatem sapit et levi- « tatem. »

Aucune règle liturgique ne prescrit de plisser les aubes et les surplis. Il est d'usage chez nous de les plisser, à l'exception cependant des aubes et des surplis qui sont brodés ou qui ont des garnitures dans le genre de celles dont on vient de parler. Quant aux manches des surplis, elles sont plissées dans quelques diocèses, dans d'autres elles ne le sont pas. Il y a aussi deux manières de les plisser : il est des églises où les plis sont formés dans la largeur; dans d'autres, ils sont

formés dans la longueur. Les règles données par S. Charles supposent que les manches sont plissées dans le sens de la largeur. Ailleurs, comme à Rome, tout est plissé dans les deux sens. Observons que les manches plissées seulement dans le sens de la longueur ont nécessairement quelque chose de gênant, surtout pour le prédicateur, car les manches retombent toujours sur les mains.

TROISIÈME QUESTION.

1° *Un Prêtre qui ne suit pas l'*Ordo *du diocèse où il se trouve va dire la sainte Messe dans une communauté : quelle couleur peut-il ou doit-il prendre, s'il y a une différence de couleur?*
2° *Si un Prêtre ne peut pas avoir des ornements de la couleur prescrite, doit-il néanmoins dire la Messe du jour? Etant arrivé à l'autel, s'il s'aperçoit qu'il n'a pas les ornements de la couleur du jour, doit-il en changer?*

La première difficulté nous est posée en ces termes. Veut-on demander si les règles relatives à la Messe célébrée dans une église étrangère doivent-être appliquées dans une chapelle de communauté? Veut-on parler spécialement de la Messe qui se célèbre pour la communauté? Veut-on enfin savoir si les règles ordinaires doivent-être observées dans une chapelle où il ne vient personne, ou à peu près personne à l'heure où on dit cette Messe?

D'abord, quant à la nature des églises soumises aux règles qui prescrivent de se conformer à la couleur dont on se sert dans l'église où on célèbre et aussi à certains jours à la Messe qui s'y dit, ce sont celles qui ont un ordre d'offices à elles, et comme on l'a dit t. XXI, p. 343, on doit regarder comme étant dans ces conditions les églises auxquelles un Prêtre est spécialement attaché. On devra donc, dans ces églises ou chapelles, se conformer aux règles ordinaires.

Si l'on veut parler de la Messe qui se célèbre pour la communauté, il faut distinguer. Lorsque les membres de la communauté sont tenus à l'office public, il y a une Messe conventuelle, et elle se dit conformément à l'office que font les membres de la communauté, comme il est indiqué t. XXI, p. 357.

Si la communauté n'est pas tenue à l'office, la Messe qui se dit en sa présence, et porte ordinairement le nom de Messe de communauté, est une Messe privée ; elle rentre dans les règles des Messes ordinaires, et n'est pas comprise dans celles dont il est parlé t. XXI, p. 351. Cependant il pourrait y avoir des raisons de convenance comme celles dont on parle au même lieu p. 349 et 350. Le Prêtre qui célèbre cette Messe ne peut pas, ce semble, donner à ses dévotions un aussi libre cours que s'il célébrait en particulier, comme s'il célébrait trop fréquemment des Messes votives ou des Messes de *Requiem*.

D'après ce qui est dit au même lieu p. 364, on n'a pas voulu donner des décisions trop sévères au sujet de l'observation de la règle qui nous occupe, et l'on n'a pas voulu refuser à un Prêtre qui célèbre seul dans une église la faculté de dire la sainte Messe conformément à son office quand même l'office de cette église est double et réclame une autre couleur. On a encore toléré à la page suivante la même faculté dans un autre cas où deux Prêtres célébraient dans la même église à des heures différentes et sans assistance, au moins pour une de ces deux Messes. Les réserves qui suivent montrent bien que cette solution paraît incertaine et donnée par complaisance. Il y a en effet ici des difficultés dont on se rendrait compte si l'esprit liturgique s'était mieux conservé parmi nous. La raison de ces règles est l'uniformité de couleur ; or cette uniformité doit exister non seulement dans les vêtements du Prêtre, mais encore dans ceux de l'autel et de ceux qui y célèbrent. Si on donne à l'autel la vraie décoration liturgique, à savoir le devant d'autel de la couleur du jour, suivant ce qui est dit t. XI, p. 367, et si l'on a coutume, comme il est convenable, de changer aussi la couleur du conopée,comme il est dit t. XIII, p. 576, on sera en demeure, ou de ne pas garder l'uniformité, ou de mettre à l'autel une décoration qui ne lui convient pas.

Quant à la seconde difficulté, on paraît supposer, dans le premier doute, que le Prêtre ne peut pas facilement avoir des ornements de la couleur du jour, et il est dit, t. XVIII, p. 267,

que dans un cas de ce genre, on serait dispensé de la couleur. On peut, ce semble, donner la même solution au second doute, surtout si le Prêtre célèbre en public. S'il célébrait en particulier, comme il pourrait sans difficulté retourner à la sacristie pour prendre d'autres ornements, il semble qu'il y aurait lieu de le faire.

QUATRIÈME QUESTION.

S'il survient un Prêtre étranger, peut-on lui donner, pour lui faire honneur, des ornements plus précieux que ceux qui servent aux Prêtres de la paroisse? Parce que les seigneurs de l'endroit ou de grands personnages assisteront à la Messe, peut-on orner les autels et prendre de plus beaux ornements?

Sur le premier point, nous avons cité, t. IX, p. 87, plusieurs décrets qui interdisent de donner à un Prêtre, à la Messe basse, certaines distinctions personnelles. Ces distinctions sont d'allumer plus de deux cierges et d'employer deux servants en surplis. Mais servir à un Prêtre des ornements plus ou moins neufs n'est pas une distinction défendue. S'il en était autrement, il serait très difficile d'observer une règle de ce genre. Souvent, en effet, il y a plusieurs ornements préparés dans une sacristie, les uns plus précieux que les autres, et les Prêtres se revêtent de ceux qui se trouvent disponibles. Mais il est toujours convenable d'offrir à un étranger des ornements propres, c'est un moyen de l'honorer et de s'honorer soi-même.

Sur le second point, la rubrique du Cérémonial des Évêques prescrit de tenir compte, dans l'ornementation des églises, des personnes qui président ou assistent aux saintes fonctions (L. I, c. XII, 4) : « Personarum etiam, quæ ad ecclesias « in celebritatibus conveniunt, et divinis officiis præsunt aut « intersunt, dignitas, prout major vel minor erit, majorem « minoremve apparatum exposcit. » Les personnes dont il est ici question peuvent être des personnes laïques. On lit, en effet, plus bas (*Ibid.* n. 7) : « Subsellia quoque pro Prælatis, Cano- « nicis, Magistratibus, aliisque magnatibus, nobilibusque « laicis pro ecclesiarum locorumque consuetudine commodi-

« tatisque ornari decet. » Ce qui est dit ici de l'ornementation de l'église doit naturellement s'appliquer aux ornements des ministres ; et parfois il est d'autant plus important d'employer alors ces décorations ou ces ornements qu'on les doit à la générosité de ces personnes.

CINQUIÈME QUESTION.

1° Quelle doit être la forme du devant d'autel? doit-il couvrir l'autel tout entier? 2° Les tentures qu'on met derrière l'autel ne sont-elles pas aussi obligatoires que le devant d'autel? 3° Les fleurs qu'on place sur les autels doivent-elles être de la couleur du jour? 4° Le tapis qu'on met sur les degrés doit-il être de la même couleur? 5° Le tapis qui recouvre l'autel doit-il aussi être de la couleur du jour?

Le premier point a été traité en détail t. XI, p. 367. Il y est montré que le devant d'autel doit couvrir la partie antérieure de l'autel, et aussi la partie postérieure, si l'autel n'est pas adossé au mur. Toutes les règles relatives à sa forme se trouvent au même lieu, p. 370.

Sur le deuxième point, il faut dire qu'il y a une grande différence entre ces tentures et le devant d'autel. Le devant d'autel, comme on l'a dit t. XI, p. 367, et t. XVIII, p. 557, est la vraie décoration liturgique de l'autel, et y demeure toujours, excepté le jeudi saint après le dépouillement des autels et le vendredi saint, tandis que ces tentures sont toujours facultatives et ne se mettent qu'aux grandes solennités. Il n'en est pas parlé dans le Missel, moins encore dans le *Memoriale rituum ;* mais seulement dans le Cérémonial des Évêques, où on lit cette rubrique (L. I, c. XII, n. 13) : « Quod si altare pa-« rieti adhæreat, applicari poterit ipsi parieti supra altare « pannus aliquis cæteris nobilior et pretiosior. »

Sur le troisième point, relatif aux fleurs, il n'y a aucune couleur requise. Nous lisons dans le Cérémonial des Evêques (*Ibid.* n. 12) : « Vascula cum flosculis. » Aucun liturgiste ne parle de couleur pour les fleurs. On peut dire cependant que l'usage de mettre des fleurs de la couleur du jour est une coutume louable, car on voit par tout l'ensemble des règles

renfermées au chapitre cité du Cérémonial des Evêques qu'on tend à employer le plus possible la couleur du jour dans les décorations des autels et de l'église.

Sur le quatrième point, le tapis qu'on met dans le chœur doit être, d'après le Cérémonial des Evêques, de couleur verte. Quant à celui qui se met sur les degrés de l'autel, la couleur paraît facultative (*Ibid.* n. 16). « Gradus omnes alta-« ris inferiores cooperiantur aliquo amplo et pulchro tapete, « ut, si fieri potest, sint magis conspicui et ornati quam reli-« qua pars presbyterii, quæ pannis viridibus contegitur. »

Sur le cinquième point, il a été dit t. XI, p. 371, qu'aucune couleur n'est requise pour le tapis qui recouvre l'autel, et que certains auteurs indiquent la couleur verte. On ne peut cependant improuver l'usage existant dans plusieurs églises et particulièrement dans des chapelles de séminaires et de communautés, de recouvrir l'autel principal avec un tapis de la couleur du jour. Cette pratique tend à faire ressortir cette couleur, et, comme on vient de l'observer, tel est l'esprit des règles liturgiques. Mais elle impose un surcroît de travail auquel on ne voudrait pas astreindre ceux qui ne le feraient pas volontiers, puisqu'il n'y a aucune obligation de le faire.

SIXIÈME QUESTION.

Le conopée doit-il couvrir tout le tabernacle? les deux parties doivent-elles se joindre entièrement sans qu'on puisse apercevoir la porte?

Le tabernacle doit être couvert par le conopée, autant que la forme du tabernacle le comporte. On peut faire joindre les deux parties, mais ce point ne semble pas de rigueur.

SEPTIÈME QUESTION.

Une croix de dix centimètres est-elle suffisante à l'autel où l'on dit la Messe?

Il est difficile de déterminer d'une manière positive la mesure de cette croix : elle doit être plus ou moins grande suivant la structure de l'autel, et suivant que l'église ou la chapelle est plus ou moins spacieuse. En tout cas, nous avons

cité, t. XI, p. 560, un décret d'après lequel la croix qui se trouve sur l'autel pendant le saint sacrifice de la Messe doit être assez grande pour être vue du Prêtre et du peuple.

HUITIÈME QUESTION.

La clef du tabernacle peut-elle rester à la sacristie?

La place des clefs du tabernacle est naturellement dans la sacristie : elles doivent être gardées sous clef par le Curé ou un Prêtre spécialement chargé de ce soin. On peut consulter à cet égard les *Mélanges théologiques*, 4e série, p. 360, et la *Nouvelle revue théologique*, 8e année, p. 261, et ce que nous avons dit t. XIII, p. 574 et 575.

NEUVIÈME QUESTION.

Le vase qui sert à purifier les doigts, quand on donne la sainte communion en dehors de la Messe, peut-il être purifié par les sacristains?

La rubrique du Rituel suppose que le Prêtre le fait lui-même, et quoiqu'il n'y ait sur ce point aucune loi positive, il paraît convenable que ce vase ne soit purifié que par un ecclésiastique engagé dans les ordres sacrés.

DIXIÈME QUESTION.

Les clercs tonsurés et autres peuvent-ils toucher les vases sacrés, quoique ce ne soit pas l'usage général en France?

Ainsi qu'il a été dit t. XIV, p. 475, les clercs minorés peuvent toucher les vases sacrés vides. Pour ce qui concerne les clercs tonsurés, puisqu'on peut se conformer à l'usage, il faut, ce semble, s'en tenir à la coutume existant dans le diocèse où l'on se trouve.

ONZIÈME QUESTION.

Sous prétexte de pauvreté, peut-on dispenser les séminaristes de porter le surplis pour la communion et l'assistance aux offices?

Les termes de la rubrique du Rituel supposent que les clercs sont en surplis pour recevoir la sainte communion, et tous les auteurs l'interprètent ainsi. La dépense que peut occa-

sionner l'observation de cette règle n'est pas assez forte pour qu'on puisse, d'une manière générale, en dispenser une communauté de clercs. On ne pourrait, ce semble, en être dispensé que dans une circonstance où il serait trop difficile d'avoir un surplis, comme, par exemple, dans un lieu de pèlerinage où arrive un clerc étranger.

Quant à l'assistance aux offices, l'habit de chœur est prescrit par le Cérémonial des Evêques, l. II, c. VIII, n. 24 : « Clerici et Beneficiati ecclesiæ cum suis cottis. » Un décret de la S. C. des rites ne permet pas à un Chanoine d'aller au chœur sans son vêtement canonial. *Question :* « An in stallis canonicalibus deceat tempore divinorum officiorum residere eos « qui non sunt in habitu chorali ? » *Réponse :* « Negative, et « Episcopus utatur jure suo, juxta decreta S. C. tam in hoc, « quam in iis quæ respiciunt disciplinam chori. » (Décret du 10 sept. 1791, n° 3597, q. 10.) Fondés sur ces principes, tous les auteurs, sans exception, enseignent que tous les ecclésiastiques qui sont au chœur doivent être revêtus du surplis. On ne voit donc pas qu'il puisse y avoir une dispense à cet égard.

DOUZIÈME QUESTION.

Les enfants de chœur peuvent-ils avoir des soutanes et des camails de couleur ?

Cette question a été traitée 1re série, t. IV, p. 380, et on doit aussi appliquer aux enfants de chœur le décret du 22 avril 1871, cité t. XL, p. 558, qui permet l'usage de la soutane et du surplis aux laïques qui suppléent aux clercs. Il résulte de là que les enfants de chœur peuvent porter une soutane d'une couleur quelconque, mais avec le surplis. Tout camail leur est interdit, comme toute autre coiffure que la barrette noire.

Malgré cela, on est tout surpris de voir ce qui se passe chez nous. Aujourd'hui, où malheureusement on voit exposés dans les vitrines des objets qui ne devraient être exposés qu'à l'église, comme des chasubles qui, après avoir paru ainsi à la fenêtre des fournisseurs, quelquefois avec des dalmatiques et des tuniques, n'auront plus aucun prestige dans nos saintes

cérémonies, comme aussi des ostensoirs; aujourd'hui on expose des costumes d'enfants de chœur tout à fait contraires aux règles liturgiques. Il est des maisons de confection qui publient des albums où l'on trouve un enfant de chœur en grand costume. Les fournisseurs, assurément, croient bien faire, puisqu'ils trouvent des ecclésiastiques qui achètent ces vêtements. Mais n'est-il pas surprenant qu'on se permette de pareilles infractions à des lois si vénérables?

TREIZIÈME QUESTION.

Peut-on porter des pantoufles noires avec l'habit de chœur?

Il n'est pas très facile de donner des règles précises sur la nature des chaussures que l'on peut porter avec l'habit de chœur. Disons seulement : 1° qu'il faut porter des chaussures de couleur noire ; 2° que les chaussures doivent être convenables. Nous n'en pouvons dire davantage, car, comme on le voit par la réponse de la S. C. des rites que nous allons citer, il serait un peu difficile de définir ce qu'on appelle proprement *pantoufles*. Il est des chaussures qui portent ce nom, et qui, étant neuves, ne sont pas malséantes avec l'habit de chœur. Parfois même on en trouve dans les sacristies pour les ecclésiastiques qui viendraient du dehors.

La S. C. des rites a rendu sur ce point le décret suivant. *Question :* « Aliqui Sacerdotes, sub prætextu œconomiæ vel « commoditatis, contra præscriptum a pluribus sæculis, et « contra consilium virorum sanctitate et doctrina conspicuo- « rum, utuntur, etiam in celebratione sacrificii, calceamentis « vulgo *botinas* coloris nigri, et omni tempore maxime æstivo « multi induuntur caligis coloris albi, sed quamvis longitudo « vestis talaris plerumque impèdiat quoniam conspiciantur, « dantur tamen occasiones, ex. gr. genuflectendo et surgendo « ad sacram pixidem vel ostensorium a tabernaculo extra- « hendum et reponendum, in quibus facile pateant. Quæri- « tur : potestne tuta conscientia indui dictis calceamentis in « sacro faciendo? Et quatenus negative, est de ne præcepto ut « sint caligæ et sandalia coloris nigri? » *Réponse :* « Clericos « in sacris præsertim functionibus adhibere debere caligas

« seu calceamenta, quibus publice uti solent probati clerici « loci seu diœcesis. » (Décret du 31 août 1872, nº 5507, q. 3.)

QUATORZIÈME QUESTION.

Peut-on conserver la douillette sous le surplis ou sous l'aube?

Aucune règle ne s'y oppose. Comme il a été dit t. XXXIII, p. 567, le surplis a de larges manches parce qu'il est destiné à être mis par-dessus tous les vêtements, comme son nom l'indique. Il a été dit au même lieu qu'il serait contradictoire de mettre un camail sur le surplis. Un camail sans capuchon se met très facilement en dessous sans qu'il en résulte aucun mauvais effet. Un vêtement d'hiver ne peut être porté par-dessus, et l'on peut mettre un vêtement par-dessous si l'on en a besoin pour se garantir du froid. On pourrait de même avoir un vêtement d'hiver sous l'aube.

QUINZIÈME QUESTION.

Est-il permis d'exposer le saint Sacrement sans niche ou exposition? La niche peut-elle rester toujours sur le tabernacle? Doit-elle être en soie, ou peut-elle être en bois ou en métal?

On a indiqué en détail 1re série, t. I, p. 654, comment doit être le trône de l'exposition (1). Aucun auteur ne suppose que le saint Sacrement puisse être exposé sans ce baldaquin, pas plus qu'il ne peut être porté sans le dais ou l'*ombrellino*. Cependant, au retour de la procession du saint Sacrement, l'ostensoir demeure sur l'autel pendant le chant du *Tantum ergo Sacramentum* (l. II, c. XXXIII, nos 24 et 26) : « Diaconus... « accipiet de manu ipsius Episcopi stantis S. Sacramentum, « et illud super altare collocabit : interim cantores... canta- « bunt versiculum *Tantum ergo Sacramentum*. » En se fondant sur cette rubrique, quelques auteurs en concluent que pour un salut très court, on peut laisser l'ostensoir sur l'autel. Cependant les anciens auteurs, et un grand nombre d'auteurs modernes supposent que l'on expose le saint Sacrement sur le trône. Nous ne voudrions pas en faire une obligation,

(1) Cette dénomination, que nous trouvons dans l'Instruction Clémentine, semble beaucoup plus convenable que celle de *niche*.

mais il semble que si le salut doit durer un certain temps, il convient d'exposer le saint Sacrement. Quant à la matière de ce trône, rien n'est prescrit à cet égard, comme il a été dit 1re série, t. I, p. 544; mais il doit être de couleur blanche et disposé de manière que le saint Sacrement soit recouvert à la partie supérieure, s'il n'y a pas de dôme au-dessus de l'autel.

Aucun auteur ne suppose que le trône de l'exposition puisse rester à l'autel d'une manière permanente. S'il y restait, le grand prestige dont doit jouir l'exposition serait considérablement amoindri. Nous ne voudrions cependant pas dire que le trône doive être toujours enlevé, même quand le saint Sacrement doit être exposé plusieurs fois à de courts intervalles.

SEIZIÈME QUESTION.

A la cérémonie des funérailles, la levée du corps doit-elle être faite par le Prêtre qui doit célébrer la Messe? Aux Messes des morts chantées, peut-on chanter tout le Sanctus *avant la consécration, et un motet après l'élévation? L'absoute est-elle de rigueur après toutes les Messes de* Requiem ?

Sur le premier point, il est prouvé 1re série t. VI, p. 99 que la levée du corps ne doit pas nécessairement être faite par le Prêtre qui célèbre la Messe.

Le deuxième point a été traité t. XXVIII, p. 453. Il est dit qu'après la préface on chante le *Sanctus* jusqu'à *Benedictus qui venit,* et la dernière partie après l'élévation. On met en doute au même lieu, p. 459, qu'il soit permis de chanter un motet à la Messe des morts.

Le troisième point a été résolu 1re série. t. VI, p. 57, et l'on a montré par la rubrique du Missel et par une décision du 31 juillet 1665 que la Messe de *Requiem* peut être chantée sans être suivie de l'absoute. Une nouvelle décision vient confirmer cette assertion. *Question.* « An in earumdem (Missa-« rum de requie) fine facienda sit absolutio? » *Réponse.* « Ad « libitum, nisi accedat mandatum illius qui eleemosynam « obtulit. » (Décret du 4 septembre 1765. n° 5628, q. 4.)

DIX-SEPTIÈME QUESTION.

Lorsque le servant présente le manipule et l'étole au Prêtre qui va célébrer la Messe de Requiem, *doit-il baiser ces ornements comme à l'ordinaire? Le servant de Messe doit-il être à genoux pendant que le Prêtre ouvre le Missel au commencement de la Messe? En cas d'affirmative, doit-il être à genoux sur le pavé ou sur le plus bas degré?*

Aucun auteur ne suppose qu'on supprime les baisers dont il est ici question ; et le servant doit, ce semble, baiser comme à l'ordinaire les ornements que le Prêtre baise avant cette Messe comme avant les autres.

Les auteurs s'accordent à dire que, pendant que le Prêtre ouvre le Missel au commencement de la sainte Messe, le servant doit être à genoux sur le pavé. Sans doute, on pourrait permettre au servant de demeurer debout jusqu'au moment où le Prêtre commence la Messe ; rien ne s'opposerait à ce qu'il se mît à genoux sur le plus bas degré jusqu'au moment où le Prêtre est descendu au bas de l'autel, car alors le Prêtre serait toujours sur un degré supérieur ; mais les auteurs enseignent qu'il prend dès le commencement la place qu'il doit occuper en répondant aux prières de la confession.

DIX-HUITIÈME QUESTION.

On lit dans le Rituel : « In confessionibus frequentioribus et « brevioribus omitti potest *Misereatur.* » *Pourquoi cette différence? Que faut-il entendre par* frequentioribus et brevioribus ?

On ne peut mieux répondre à cette question qu'en citant le texte de Catalan qui complète l'enseignement de Barruffaldi: « Tantus est hodie, dit le savant commentateur (*Rit.* tit. III, « c. I, § 4, n. 1) in quibusdam solemnitatibus fidelium ad « confessarios concursus, ut vel summo mane ad meridiem « usque in confessionali sedentes, vix omnium valeant con- « fessiones excipere, oportuitque idcirco, ut noster paragra- « phus illis permitteret ut breviori uti formula possint, ea « scilicet quam hic idem paragraphus præscribit. Cæterum

« frequentiores brevioresque confessiones, de quibus loqui « mihi videtur, sunt illæ piorum hominum qui fere quotidie « levia quædam peccata confiteri solent, et in hujusmodi « quidem confessionibus sicut in illis magni concursus adhi- « beri brevior formula potest in paragrapho nostro præ- « scripta. »

DIX-NEUVIÈME QUESTION.

Doit-on faire le signe de la croix toutes les fois qu'on dit Adjutorium nostrum, *à la fin de Prime ; à* Dominus nos benedicat, *à Complies ; avant l'antienne à la sainte Vierge en disant* Pater et Filius, et Spiritus sanctus ?

On peut répondre par le texte de Bauldry, suivi par les meilleurs auteurs (part. II, c. VII, n. 2): « Formandum autem « est signum crucis... cum dicitur versus *Adjutorium nostrum* « *in nomine Domini,* scilicet ad primam ante confessionem, « et ad martyrologium, et ad completorium semel, non vero « ad psalmos. Similiter ad primam cum dicitur *Dominus nos* « *benedicat,* et in fine completorii dum dicitur *Benedicat et* « *custodiat.* »

VINGTIÈME QUESTION.

A l'office et à la Messe des vigiles où l'on ne jeûne pas, quelle doit-être la couleur des ornements ?

D'après la rubrique du Missel, part. I, tit. XVIII, n. 5, la couleur violette est celle qui convient à l'office et à la Messe des vigiles auxquelles le jeûne est prescrit. Il faut comprendre sous ce titre toutes les vigiles qui sont des jours de jeûne en vertu du droit commun, quand même le saint Siège en aurait dispensé. Il y a dans l'année seulement deux vigiles qui ne sont pas dans ce cas, la vigile de l'Epiphanie et celle de l'Ascension. La couleur est alors celle qui convient au temps, à savoir la couleur blanche. Les rubriques et les indications données dans l'*Ordo* rendent inutile tout détail à cet égard.

VINGT-UNIÈME QUESTION.

Les missionnaires peuvent-ils introduire dans les pays étrangers les privilèges et les coutumes existant en France ?

Les privilèges accordés dans un diocèse ou dans une église

ne peuvent évidemment être étendus. Quant à certaines coutumes existant chez nous, certains missionnaires, qui ont vécu au milieu de ces coutumes, que l'on s'imagine à tort, comme on l'a dit plusieurs fois, pouvoir être conciliées avec les règles générales de l'Eglise, les ont portées dans les pays étrangers. C'est un véritable malheur : car si des raisons de prudence ont nécessité chez nous la tolérance de plusieurs usages contraires à la législation de l'Eglise, rien ne peut en excuser l'introduction dans des pays où tout est à créer. Et cependant on en trouve bien des exemples. La cause en est, comme nous l'avons dit plusieurs fois, la lacune regrettable qui existe dans les séminaires au point de vue de l'enseignement en matière de liturgie.

VINGT-DEUXIÈME QUESTION.

Quelle doit être la couleur de l'intérieur du dais?

Il n'y a aucune prescription à cet égard.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

—

Déclaration de la S. Pénitencerie sur les conditions du Jubilé (1).

Die 2 aprilis vertentis anni 1881 Sacra Pœnitentiaria circa eleemosynam præscriptam in Litteris Apostolicis « Militans Jesu Christi » diei 12 martii ejusdem anni sequens dedit Responsum :

« Inter opera pia a Litteris Apostolicis significata com-
« prehendi etiam sublevationem pauperum. »

(1) *Il vient de paraître à Liège, chez Dessain, un commentaire sur les Lettres apostoliques, accordant le Jubilé, par M. le chanoine Daris, professeur au séminaire de Liège.*

Arras, imp. du Pas-de-Calais. — P.-M. Laroche, dir.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

CONSTITUTIO

QUA NONNULLA CONTROVERSIARUM CAPITA INTER EPISCOPOS ET MISSIONARIOS REGULARES ANGLIÆ ET SCOTIÆ DEFINIUNTUR.

LEO EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI

AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Romanos Pontifices Decessores Nostros paterno semper caritatis affectu inclytam Anglorum gentem fovisse, et monumentis suis testatur historia, et felicis recordationis Pius IX in Litteris *Universalis Ecclesiæ* III kalend. Octobris anno Incarnationis Dominicæ MDCCCL datis, graviter ac diserte demonstravit. Quum autem per eas Litteras episcopalem hierarchiam idem Pontifex inter Anglos restitueret, cumulavit quodammodo, quantum temporum ratio sinebat, ea benefacta quibus Apostolica Sedes nationem illam fuerat prosequuta. Ex diœcesium enim restitutione pars illa dominici gregis ad nuptias Agni cælestis jam vocata ac mystico Ejus corpori sociata, pleniorem veritatis atque ordinis firmitatem per Episcoporum gubernationem et regimen rursus adepta est. *Episcopi quippe*, inquit S. Irenæus (1), *successionem habent ab Apostolis, qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt;* atque inde fit, quemadmodum S. Cyprianus monet (2) *ut*

(1) *Adv. hær.* lib. IV, cap. XXVI, n. 2.
(2) Epist. 29 *ad lapsos.*

Ecclesia super Episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiæ per eosdem Præpositos gubernetur.

Huic sane sapienti consilio mirifice respondit eventus; plura nimirum Concilia provincialia celebrata, quæ saluberrimis legibus religiosa diœcesium negotia ordinarunt : latius propagata in dies catholica fides, et complures nobilitate generis et doctrina præstantes ad unitatem Ecclesiæ revocati : clerus admodum auctus : auctæ pariter religiosæ domus non modo ex regularibus ordinibus, sed ex iis etiam recentioribus institutis, quæ moderandis adolescentium moribus, vel caritatis operibus exercendis optime de re christiana et civili societate meruerunt : constituta pia laicorum sodalitia : novæ missiones novæque Ecclesiæ quamplures erectæ, nobili instructu divites, egregio cultu decoræ ; permulta etiam item condita orphanis alendis hospitia, seminaria, collegia et scholæ in quibus pueri et adolescentes frequentissimi ad pietatem ac litteras instituuntur.

Cujus quidem rei laus non exigua tribuenda est Britannicæ gentis ingenio, quod prout constans et invictum est contra vim adversam, ita veritatis et rationis voce facile flectitur, ut proinde vere de ipsis dixerit Tertullianus *Britannorum inaccessa Romanis, loca Christo subjecta* (1). At præcipuum sibi laudis meritum vindicant cum assidua Episcoporum vigilantia, tum Cleri universi docilis ad parendum voluntas, prompta ad agendum sollertia.

Nihilominus quædam ex ipsa rerum conditione ortæ difficultates dissensusque inter sacrorum Antistites et sodales ordinum religiosorum obstiterunt, quominus uberiores fructus perciperentur. Illi enim, cum præscripta fuisset per memoratas Litteras prædecessoris Nostri communi juris observantia, rati sunt se posse omnia decer-

(1) Lib. *Adv. Judæos*, cap. v.

nere quæ ad ipsius juris executionem pertinent, quæve ex generali Ecclesiæ disciplina Episcoporum potestati permissa sunt. Plures contra gravesque causæ prohibebant, ne peculiaris missionum disciplina, quæ jam inveteraverat, repente penitus aboleretur. Ad has propterea difficultates avertendas et controversias finiendas Angliæ Episcopi, pro sua in hanc Apostolicam Sedem observantia, Nos adiere rogantes, ut suprema auctoritate Nostra dirimerentur.

Nos vicissim haud gravate eam postulationem excepimus, tum quia nobilem illam nationem non minore quam Decessores Nostri benevolentia complectimur, tum quia nihil Nobis est antiquius, quam ut sublatis dissidii causis, stabilis ubique vigeat mutua cum caritate concordia. Quo gravius autem et cautius a Nobis judicatio fieret, non modo iis quæ ultro citroque adducebantur juribus et auctoritatibus diligenter animum adjecimus, sed etiam sententiam perrogavimus Congregationis specialiter deputatæ aliquot S. R. E. Cardinalium e duobus sacris Consiliis, quorum alterum Episcoporum et Regularium negotiis expediendis præest, alterum christiano nomini Propagando. Hi cunctis accurate exploratis quæ in deliberationem cadebant, et rationum momentis, quæ afferebantur utrinque, religiose perpensis, fideliter Nobis exposuerunt quid æquius melius de singulis quæstionibus decernendum sibi videretur in Domino. Audito itaque memoratorum Cardinalium consilio, causaque probe cognita, supremum judicium Nostrum de controversiis ac dubitationibus quæ propositæ sunt, per hanc Constitutionem pronunciamus.

Multiplex licet varieque implexa sit congeries rerum quæ in disceptationem vocantur, omnes tamen ad tria potissimum capita commode redigi posse arbitramur, quorum alterum ad familiarum religiosarum exemptio-

nem pertinet ab episcopali jurisdictione ; alterum ministeria respicit, quæ a regularibus missionariis exercentur : tertium quæstiones complectitur de bonis temporalibus deque usu in quem illa oporteat converti.

Ad regularium exemptionem quod attinet, certa et cognita sunt canonici juris præscripta. Scilicet quamvis in ecclesiastica hierarchia, quæ est *divina ordinatione* constituta, presbyteri et ministri sint inferiores episcopis horumque auctoritate regantur (1); tamen quo melius in religiosis ordinibus omnia essent inter se apta et connexa, ac sodales singuli pacato et æquabili vitæ cursu uterentur; denique ut esset incremento et perfectioni *religiosæ conversationis* (2) consultum, haud immerito Romani Pontifices, quorum est diœceses describere, ac suos cuique subditos sacra potestate regundos attribuere, Clerum Regularem Episcoporum jurisdictione exemptum esse statuerunt. Cujus rei non ea fuit causa quod placuerit religiosas sodalitates potiore conditione frui quam clerum sæcularem ; sed quod earum domus habitæ fuerint juris fictione quasi territoria quædam ab ipsis diœcesibus avulsa. Ex quo factum est ut religiosæ familiæ, quas jure communi et Episcopis propter hieraticum principatum, et Pontifici maximo propter primatum Pontificium immediate subesse oporteret (3), in Ejus potestate esse perrexerint, ex Episcoporum potestate per privilegium exierint. Quum autem re ipsa intra fines diœcesium vitam degant, sic hujus privilegii temperata vis est, ut sarta tecta sit diœcesana disciplina, adeoque ut clerus regularis in multis subesse debeat episcopali potestati sive ordinariæ sive delegatæ.

(1) Concil. Trid. sess. 23, *de Sacram. ord.*, can. 7.
(2) S. Gregor. M. Epist. III, lib. IX. — Bened. XIV. Epist. Decret. *Apostolicæ servitutis*, prid. Idus Mart. 1742.
(3) Concil. Vatic. Constit. *Pastor æternus*, cap. III.

De hoc itaque privilegio exemptionis dubitatum est, num eo muniantur religiosi sodales, qui in Anglia et Scotia missionum causa consistunt : hi enim ut plurimum in privatis domibus terni, bini, interdum singuli commorantur. Et quamvis Benedictus XIV in Constit. *Apostolicum Ministerium*, III kalen. Junii anno Incarnationis Dominicæ MDCCLIII, memoratos missionarios regulares privilegio perfrui declaraverit, subdubitandum tamen Episcopi rursus in præsens existimabant, eo quod, restituta episcopali hierarchia, rem catholicam ad juris communis formam in ea regione gubernari oportet. Jure autem communi (1) constitutum est, ut domus, quæ sodales religiosos sex minimum non capiant, in potestate Episcoporum esse omnino debeant. Insuper ipse Constitutionis Auctor visus est ponere privilegii causam in « publici regiminis legibus... quibus cœnobia quæcunque prohibentur » ; hanc vero causam compertum est fuisse sublatam, quum plures jam annos per leges illius regni liceat religiosis sodalibus in collegia coire.

Nihilominus hæc tanti non sunt, ut reapse privilegium defecisse judicemus. Nam quamvis hierarchiæ instauratio facit, ut res catholica apud Anglos ad communem Ecclesiæ disciplinam *potentialiter* revocata intelligatur ; adhuc tamen res ibi geruntur eodem fere modo atque in missionibus geri solent. Jamvero sacrum consilium christiano nomini propagando pluries declaravit, Constitutiones Clementis VIII *Quoniam* IX kal. Julii MDCIII, Gregorii XV *Cum alias* XVI kalen. Septemb. MDCXXII, Urbani VII *Romanus Pontifex* V kal. Septemb. MDCXXIV, itemque Constitutiones Innocentii X non esse de domibus atque hospitiis missionum intelligendas (2). Ac merito quidem;

(1) Innocent. X, Constit. *Instaurandæ*, die 15 Octob. 1652. Constit. *Ut in parvis*, die 10 Februar. 1654.

(2) S. Cong. de Prop. fide 30 Januarii 1627 ; 27 Martii 1631 ; 5 Octob. 1655 ; 23 Septembris 1805 ; 29 Martii 1834.

nam quum dubium jamdudum fuisset propositum Clementi VIII, utrum religiosi viri ad Indos missi in culturam animarum existimandi essent quasi vitam degentes extra cœnobii septa, proindeque Episcopis subesse Tridentina lege juberentur, Pontifex ille per Constitutionem *Religiosorum quorumcumque* VI Idus Novembris MDCI decreverat eos « reputandos esse tamquam religiosos vi-« ventes intra claustra — quamobrem — in concernen-« tibus curam animarum Ordinario loci subesse ; in reli-« quis vero non Ordinario loci, sed suis superioribus « subjectos remanere. »— Neque aliud sensit judicavitque Benedictus XIV in suis constitutionibus *Quamvis* V kalend. Martii MDCCXLVI, *Cum nuper* VI Idus Novembris MDCCLI, et *Cum alias* V Idus Junii MDCCLIII. Ex quibus omnibus liquet, etiam hospitia ac domos quantumvis incolarum paucitate infrequentes hujus, de quo agitur, privilegii jure comprehendi, idque non in locis solum ubi Vicarii apostolici, sed etiam ubi Episcopi præsunt : de Episcopis enim in Constitutionibus, quas memoravimus, agebatur. Apparet insuper rationem potissimam exemptionis missionariorum regularium in Anglia non esse exquirendam in legibus civilibus, quæ cœnobiis erigendis obessent ; sed magis in eo salutari ac nobilissimo ministerio, quod a viris apostolicis exercetur. Quod non obscure Benedictus XIV significavit inquiens, « regulares « Anglicanæ missioni destinatos illuc proficisci in bonum « sanctæ nostræ religionis ». Eamdemque causam pariter attulerat Clemens VIII, cum de sodalibus religiosis ad Indos profectis docuerat, ipsos antistitum suorum jussu illuc concessisse, ibique sub disciplina præfecti provinciæ versari « ad prædicandum sanctum Dei Evan-« gelium et viam veritatis et salutis demonstrandam. » Hinc post sublatas leges sodalitii regularibus infensas, et hierarchia catholica in integrum restituta, ipsi Bri-

tannorum Episcopi in priori Synodo Westmonasteriensi testati sunt rata sibi privilegia fore, « quibus viri reli-« giosi suis in domibus vel extra legitime gaudent » quamvis « extra monasteria ut plurimum degant. »

Quamobrem in præsenti etiam Ecclesiæ catholicæ apud Britannos conditione declarare non dubitamus Regulares, qui in residentiis missionum commorantur, exemptos esse ab Ordinarii jurisdictione, non secus ac regulares intra claustra viventes, præter quam in casibus a jure nominatim expressis, et generatim in iis quæ concernunt curam animarum et sacramentorum administrationem.

Præcipuam hanc quam definivimus controversiam altera excipiebat affinis, de obligatione qua teneantur Rectores missionum creditam habentes animarum curam, eorumque vicarii, aliique religiosi sodales, facultatibus prædíti quæ missionariis conceduntur, ut intersint iis Cleri conventibus, quos *collationes* seu *conferentias* vocant, neque non Synodis diœcesanis. Cujus quæstionis vis et ratio ut intelligatur, præstat memorare quod in Concilio Westmonasteriensi Provinciali IV præcipitur his verbis : « Si duo vel plures sint sacerdotes in eadem « missione, unum tantum primum designandum, qui « gerat curam animarum et administrationem Eccle-« siæ..... ceteros omnes curam quam habent animarum « cum dependentia a primo exercere. » (1) Comperta itaque natura facti de quo agitur, et semota tantisper ea quæstionis parte quæ Synodos respicit, ambigi nequit, quin Rectores missionum adesse debeant iis Cleri cœtibus, qui *collationes* dicuntur. Namque eorum causa eadem ferme est ac parochorum ; parochos autem etiam regulares ea obligatione adstringi et docuit Benedictus XIV Constit. *Firmandis* §. 6. VIII Idus Novembr. MDCCXLIV, et sacrum Consilium Tridentinis decretis inter-

(1) Dec. 10, n. 10.

pretandis pluries declaravit (1). Recte igitur in prædicta Synodo Westmonasteriensi fuit constitutum « Ad suam collationem tenentur convenire, respondere parati, omnes sacerdotes sæculares et regulares, salvis eorum juribus, qui curam habent animarum. » Aliter dicendum videretur de vicariis, aliisque religiosis viris apostolica munia obeuntibus. His enim integrum quidem est de *jure constituto* a memoratis collationibus abstinere, prout alias fuit a sacra Congregatione Concilii declaratum (2). At Nos minime præterit Concilium Romanum habitum anno MDCCXXV auctoritate Benedicti XIII jussisse confessarios omnes etiam ex ordinibus regularibus intra fines provinciæ commorantes cœtus illos celebrare « dummodo morales in eorum conventibus lectiones non habeantur. » Quum autem quod sine effectu geritur id geri nullo modo videatur, sacrum Consilium christiano nomini propagando merito existimans domesticas regularium collationes in quibusdam missionum locis parum fructuosas ob exiguum sodalium numerum futuras, cunctis et singulis illic munere perfungentibus imperavit, ut Cleri conventibus interessent. Hisce igitur rationibus permoti declaramus, omnes missionum rectores Cleri collationibus adesse ex officio debere, simulque decernimus ac præcipimus ut iisdem intersint vicarii quoque, aliique religiosi viri missionariis facultatibus concedi solitis instructi, qui hospitia, parvasque missionum domos incolunt.

De officio conveniendi ad Synodum explorata Tridentina lex est (3) : « Synodi quoque diœcesanæ quotannis « celebrentur, ad quas exempti etiam omnes, qui alias,

(1) *Forosempronien*, 5 Sept. 1650, lib. XIX, Decret.

(2) *Forosempronien*, 12 Maii 1681, lib. LXIII, Decr., fol. 258. *Aquipendien.* VV. SS. LL. 12 Martii 1718.

(3) Sess. 24, cap. II, *de Reform.*

« cessante exemptione, interesse deberent, nec capitulis « generalibus subduntur, accedere tenentur. Ratione « autem parochialium aut aliarum sæcularium ecclesia- « rum etiam adnexarum, debent ii qui illarum curam « gerunt, quicumque illi sint, Synodo interesse. » Quam legem egregie illustravit Benedictus XIV (1). Neque vero putamus cuiquam negotium facessere decretum Alexandri VIII III kalen. Aprilis MDCXCI quo cavetur, ut ad synodum accedant Abbates, Rectores, Præfecti, omnesque antistites domorum religiosarum quas Innocentius X Episcoporum potestati subjecerat. Quum enim Innocentianæ Constitutiones viros apostolicos, qui in sacris missionibus versantur, non attingant, facile intelligitur, neque decretum Alexandri VIII ad eos, de quibus modo apud Nos agitur, pertinere. Quare huic posteriori quæstionis parti hoc unum respondemus : standum esse decretis Synodi Tridentinæ.

Proxima est quæstio quæ respicit appellationem ab interpretatione, quam Episcopi ediderint, decretorum synodalium. Namque hisce decretis pareant oportet etiam religiosi sodales in iis quæ ad curam animarum et sacramentorum administrationem referuntur (2), ceterisque in rebus « in quibus eos Episcoporum jurisdictioni subesse canonica præcipiunt instituta (3). » Profecto dubitare non licet quin ab iis interpretationibus ad Sedem Apostolicam provocatio sit : « siquidem, Gela- « sio I (4) et Nicolao I (5) auctoribus, ad illam de qua- « libet mundi parte canones appellari voluerunt : ab illa « autem nemo sit appellare permissus. » Quare hujus appellationis tantummodo vis et effectus potest in dubi-

(1) *De Synod. diœc.*, lib. III, cap. I, § 11
(2) Concil. Trid. sess. 25, cap. XI, *de Regular.*
(3) Innoc. IV, cap. I, *de Privileg.*, in 6.
(4) Epist. 7, *ad Episc. Dardan.*, ann. 495, tom. II, collect. Harduini.
(5) Epist. 8, ad Michael. imperat, tom. V, collect. Harduini.

tationem adduci. At hæc dubitatio facile tollitur, si apta fiat causarum distinctio. Fas est nimirum Regularibus appellare *in devolutivo* tantum, quoad interpretationem decretorum, quæ de jure communi, sive ordinario sive delegato, Regulares etiam afficiunt; quo vero ad interpretationem aliorum decretorum etiam *in suspensivo*. Authentica namque interpretatio quæ manat ab Episcopis, qui Synodorum auctores sunt, tanti profecto est, quanti sunt ipsa decreta. Ex quo illud omnino est consequens, licere religiosis sodalibus a primo decretorum genere appellare eo jure et modo, quo licet cuilibet e diœcesi appellare a lege communi, scilicet *in devolutivo* (1). At vero ad reliqua decreta quod attinet, ea certe lata contra regulares vim rationemque legis amittunt : quare constat illos sic exemptionem a jurisdictione episcopali possidere uti ante possederint, donec Pontificis Maximi auctoritate judicetur, jure ne an secus cum iis actum sit.

Hactenus de exemptionis privilegio ; nunc de iis quæstionibus dicendum, quibus ministeria quædam per regulares exercita occasionem præbuerunt. Excellit inter hæc munus curationis animarum, quod sæpe, ut innuimus, religiosis viris demandatur intra fines ab Episcopis præstitutos ; locus autem iis finibus comprehensus *missionis* nomine designatur. Jamvero de his missionibus disceptatum fuit, an et quomodo fieri possit ab Episcopis earum divisio, seu, ut dici solet, dismembratio. Nam qui Regularium jura tuebantur, negabant hanc divisionem fieri posse nisi legitimis de causis, adhibitisque juris solemniis quæ præscripta sunt ab Alexandro III (2) et a Concilio Tridentino (3). Alia vero erat Episcoporum opinatio.

Profecto si divisio fiat parœciæ veri nominis, sive an-

(1) Bened. XVI, *de Synod. Diœc.*, lib. XIII, cap. v, § 2.
(2) Cap. *Ad audientiam* de Eccles. ædific.
(3) Sess. 21, cap. 4, *de Reform.*

tiquitus conditæ, sive recentiore memoria jure constitutæ, dubitandum non est quin nefas sit Episcopo canonum præscripta contemnere. At Britannicæ missiones generatim in parœcias ad juris tramites erectæ non sunt: ideireo sacrum Consilium christiano nomini propagando anno MDCCCLXVI officium applicandi missam pro populo ad Episcopum pertinere censuit, propterea quod diœcesium Britannicarum non ea sit constitutio, ut in veras parœcias dispositæ sint. Itaque ad divisionem missionis simplicis ea juris solemnia transferenda non sunt, quæ super dismembratione parœciarum fuerunt constituta : eo vel magis quod propter missionum indolem et peculiares circumstantias, numero plures ac leviores causæ possint occurrere, quæ istarum divisionem suadeant, quam quæ jure definitæ sint ut fiat parœciarum divisio. Neque quis urgeat similitudinem quam utræque inter se habent ; cum enim obligatio servandi solemnia juris libertatem agendi coerceat, ad similes causas non est pertrahenda. Silentibus itaque hac super re generalibus Ecclesiæ legibus, necesse est ut Concilii Provincialis Westmonasteriensis valeat auctoritas, cujus hoc decretum est : « Non obstante rectoris missionarii deputatione, licebit « Episcopo de consilio Capituli, intra limites missionis « cui præponitur, novas Ecclesias condere ac portionem « districtus iis attribuere, si necessitas aut utilitas po- « puli fidelis id requirat. » Quæ cum sint ita, ad propositam consultationem respondemus : licere Episcopis missiones dividere, servata forma sancti Concilii Tridentini (1), quoad missiones quæ sunt vere proprieque dictæ parœciæ ; quod reliquas vero, ad formam Synodi I Provincialis Westmonasteriensis (2). Quo melius autem missioni, quæ dividenda sit, ejusque administris prospi-

(1) Cap. IV, sess. 21, *de Reform.*
(2) *De regimine congregationum* seu *missionum*, n. 5.

ciatur, volumus ac præcipimus, ut sententia quoque rectoris exquiratur, quod jam accepimus laudabiliter esse in more positum : quod si a religiosis sodalibus missio administretur, Præfectus Ordinis audiatur ; salvo jure appellandi, si res postulet, a decreto episcopali ad Sanctam Sedem *in devolutivo* tantum.

Peracta missionis, cui regulares præsint, dismembratione, alia nonnunquam quæstio suboritur : utrum nempe Episcopus in præficiendo Rectore missioni, quæ nova erigitur, ipsos religiosos sodales ceteris debeat præferre. — Quamvis illi hanc sibi prærogativam adserant, obscurum tamen non est, haud leves exinde secuturas difficultates et offensiones. Ceterum in ea, de qua sermo est, nova erectione necesse est alterutrum contingere : nimirum ut parœcia veri nominis, aut mera missio constituatur. Si primum fieret, per quam alienum esset ab Ecclesiæ disciplina e religiosa familia arcessitum parochum præferri ; sic enim jure quod modo viget arcentur regulares a parochi munere, ut illud suscepturi venia Apostolica indigeant. Ad rem Benedictus XIV in Constit. *Cum nuper* VI idus Novembr. MDCCLI, « Quemadmodum, « inquit, negari nequit, ex veteri canonum lege, mona- « chos et regulas ecclesiarum parochialium regiminis « capaces fuisse, ita certum nunc est ex recentiori cano- « nica disciplina interdictum esse regularibus parochia- « rum curam adsumere sine dispensatione Apostolica. » Hinc sacrum Consilium Tridentinis decretis interpretandis (1) ad dubium « an annuendum sit precibus Pa- « trum Augustinianorum de nova parœcia iisdem con- « cedenda » rescripsit — negative et amplius. — Sin autem, quod secundo loco posuimus, mera missio erigitur, jus certe non obest religiosis viris ne inter eos eligatur rector ; ast ne iis quidem præferri optantibus

(1) In Januen. *Dismembrationis*, 25 jan. MDCCCLXXIX.

suffragatur. Rem itaque integram et in sua potestate positam aggrediens Episcopus, libertate sua utatur oportet ; ubi enim jura silent, loco legis est Præsulis auctoritas ; præsertim vero quod, ut doctorum fert adagium, Episcopus *intentionem habet in jure fundatam* in rebus omnibus, quæ ad diœcesim suam administrandam attinent. Quamobrem prælatio quoad novam missionem, a Regularibus expetita ; aut nullo juris subsidio fulcitur, aut in disertam juris dispositionem offendit.

Officium curationis animarum sedulitati Regularium commissum alias etiam dubitationes gignit ; eæque loca spectant finibus comprehensa missionum quæ ab ipsis reguntur. Cœpit enim ambigi utrum cœmeteria et pia loca, intra fines illarum sita, Episcopus visitare possit. Ast in cœmeteriis facilis ac prona suppetit distinctionis adeoque finiendæ controversiæ ratio. Nam si de cœmeteriis agatur quæ solis religiosis familiis reservantur, ea plane ab Episcopi jurisdictione, proindeque a visitatione exempta sunt ; cetera vero fidelium multitudini communia, quum uno ordine haberi debeant cum cœmeteriis parœcialibus, jurisdictioni Ordinariorum subsunt indubitate, ac propterea optimo jure ab Episcopo visitantur, quemadmodum statuit Benedictus XIV in Constit. *Firmandis* VIII Idus Novembris MDCCXLIV. Haud absimili distinctione de locis piis quæstio dirimitur, ea secernendo quæ exempta sunt ab iis quibus præest Episcopus sive ordinario jure, sive delegato. De utrisque igitur, tum cœmeteriis tum piis locis, sententiam Nostram paucis complectimur pronunciantes : sacrorum canonum et constitutionum Apostolicarum præscripta esse servanda.

Superioribus dubiis arcto jungitur nexu illud quo quæritur an Episcopis subesse debeant scholæ pauperum, quæ *elementares* etiam *primariæ*, *puerorum* nuncupantur ; est enim sanctissimum docendi ministerium,

et proximum piis locis ordinem tenent scholæ de quibus agendum est. Quo illæ pertineant ex ipso nomine dignoscitur; intendunt nimirum ad puerilem ætatem primis litterarum elementis primisque fidei veritatibus, ac morum præceptis apte instituendam: quæ quidem institutio omnibus est temporibus, locis et vitæ generibus necessaria, ac multum habet momenti ad universæ societatis humanæ nedum singulorum hominum incolumitatem; ex puerili enim institutione pendent, ut plurimum, qua quis ratione sit reliquæ ætatis spatium acturus. Itaque quid a docentibus eo loci præcipue præstandum sit, sapienter Pius IX significavit scribens, « In hisce potissi-
« mum scholis omnes cujusque e populo classis pueri
« vel a teneris annis sanctissimæ nostræ religionis mys-
« teriis ac præceptionibus sedulo sunt erudiendi et ad
« pietatem morumque honestatem, et ad religionem
« civilemque vivendi rationem accurate formandi, atque
« in iisdem scholis religiosa præsertim doctrina ita pri-
« marium in institutione et educatione locum habere ac
« dominari debet, ut aliorum cognitiones, quibus juven-
« tus ibi imbuitur, adventitiæ appareant. (1) » — Nemo exhinc non intelligit istam puerorum institutionem in Episcoporum officiis esse ponendam, et scholas, de quibus agitur, tam in urbibus frequentissimis, quam in pagis exiguis inter opera contineri quæ ad rem diœcesanam maxime pertinent.

Insuper quod ratio suadet lux historiæ confirmat. Nullum quippe fuit tempus quo singularis non eluxerit Conciliorum cura in hujusmodi scholis ordinandis ac tuendis, pro quibus plura sapienter constituerunt. Eorum nempe decretis prospectum est ut illas Episcopi in oppi-

(1) Epist. ad Archiep. Friburg. *Cum non sine maxima* 14 Julii MDCCCLXIV, *Acta*, vol. 3.

dis et pagis restitui et augeri curarent (1), puerique ad discendum admitterentur, qualibet, si fieri posset, impensa remissa (2). Eorumdem auctoritate dictæ leges, quibus alumni religioni ac pietati operam darent (3), definitæ dotes et ornamenta animi, quibus magistros præditos esse oporteret (4), iisque imperatum, uti jurarent juxta formulam catholicæ professionis (5) : demum scholarum curatores constituti qui eas adirent, ac circumspicerent nequid inesset vitii aut incommodi, neve quid omitteretur ex iis rebus, quas de illarum disciplina leges diœcesanæ sanxissent (6). Ad hæc, quum Patres Conciliorum probe intelligerent parochos etiam pastoralis ministerii compotes esse, partes haud exiguas iisdem tribuerunt in scholis puerorum, quarum cura cum animarum curatione summa necessitate jungitur. Placuit igitur in singulis parœciis pueriles scholas constitui (7), quibus nomen est *parochialibus* impositum (8); jussi sunt parochi munus docendi suscipere, sibique adjutricem operam magistrorum et magistrarum adciscere (9) : iisdem negotium datum scholas regendi et curandi diligentissime (10) : quæ omnia si non ex fide

(1) Synod. I Provincial. Camerac. tit. *de scholis*, cap. I. — Synod. provinc. Mechlin. tit. *de scholis* cap. II.

(2) Synod. Namurcen. an 1604 tit. 2 cap I.

(3) Synod. Antverpien. sub Mireo tit. 9, cap. III.

(4) Synod. Cameracen. an. 1550.

(5) Synod. II Provinc. Mechlinien. tit. 1 cap. III.

(6) Synod. II Provinc. Mechlinien. tit. 20 cap. IV. — Synod. Provinc. Pragen. an. 1860, tit. 2 cap. VII.

(7) Synod. Valens. an. 526. can. I.— Synod. Nannet. relat. in cap. III. *de vit. et hon. clericor.* Synod. Burdigal. an. 1583, tit. 27.

(8) Synod. I. Provinc. Mechlin. tit. *de scholis* cap. II. — Synod. Provin. apud Maynooth anno 1875.

(9) Synod. Nannet. sup. cit. — Synod. Antverp. sup. cit. — Synod. Prov. Burdig. an. 1850. tit. 6 cap. III.

(10) Synod. Prov. Vienn. ann. 1858, tit. 6 cap. VIII. — Synod. Prov. Ultraject. an. 1865 tit. 3 cap. II.

integreque gesserint, officium deseruisse arguuntur (1), dignique habentur in quos Episcopus animadvertat (2). In unum ergo collineant argumenta ex ratione et factis petita ut scholæ, quas pauperum vocant, institutis diœcesanis et parœcialibus præcipuo jure adnumerandæ sint; eaque de causa Britannorum Episcopi ad hanc usque ætatem in missionibus tam sæcularibus quam regularibus easdem pro potestate sua visitare consueverunt. Quod et Nos probantes declaramus: Episcopos ius habere quad omnia visitandi huiusmodi scholas pauperum in missionibus et parœciis regularibus æque ac in sæcularibus.

Alia profecto causa est ceterarum scholarum et collegiorum, in quibus religiosi viri secundum ordinis sui præscripta juventuti catholicæ instituendæ operam dare solent; in hisce enim et ratio postulat, et Nos volumus firma atque integra privilegia manere quæ illis ab Apostolica Sede collata sunt, prout aperte est declaratum anno MDCCCLXXIV a sacro Consilio christiano nomini propagando, quum acta expenderentur Concilii Provincialis Westmonasteriensis IV (3).

Quum res in vado sit quod ad scholas attinet et collegia regularium jam constituta, adhuc tamen est in ancipiti, si de novis erigendis agatur. De his enim quæritur; an et cujus superioris venia sit impetranda? Porro cum latius ea dubitatio pateat et ecclesiarum quoque ac cœnobiorum erectionem pertingat, omnia hæc unius quæstionis et judicii terminis complectimur. Atque hic primo occurrunt Decretales veteres, quibus est cautum ne quid hujusmodi quisquam institueret absque Sedis

(1) Synod. Prov. Colocen. an. 1863, tit. 6. cap. v. — Synod. Prov. Colonien. an. 1860, tit. 2. cap. XXIII. — Synod. Prov. Ultraject. an. 1863. tit. 9, cap. v.

(2) Synod. I Prov. Cameracen. tit *de Scholis*, cap. II.

(3) Decret. 26.

Apostolicæ licentia speciali (1). Postmodum Tridentina Synodus in eodem genere quidquam operum fieri prohibuit « sine Episcopi, in cujus diœcesi erigenda sunt, « licentia prius obtenta (2) » : quo tamen Concilii decreto haud est superioribus legibus derogatum, veniam ab Apostolica Sede impetrari jubentibus. Quapropter cum ea in re liberius passim ageretur, Urbanus VIII (3) pravam consuetudinem emendaturus, opera ejusmodi improbavit tam quæ sine venia Episcopi, quam quæ sola illius actoritate susciperentur, et veterum canonum simul Conciliique Tridentini leges omnino in posterum servari decrevit. Huc etiam spectavit Innocentius X in Constitut. *Instaurandæ* Idibus Octobris MDCLII, qua præcepit ut nemo ex familiis regularibus « domos vel loca quæcumque de « novo recipere vel fundare præsumat absque Sedis Apostolicæ licentia speciali ». Quare communis hodie sententia est, cui favet passim rerum judicatarum auctoritas, non licere regularibus, tam intra quam extra Italiam, nova monasteria aut conventus sive collegia fundare, sola Episcopi venia impetrata, sed indultam quoque a Sede Apostolica facultatem requiri (4). Iisdem insistens vestigiis sacrum Consilium christiano nomini propagando pluries decrevit, veniam Apostolicæ Sedi et Episcopi aut Vicarii Apostolici ecclesiis collegiisque erigendis, etiam in missionibus, ubi religiosi sodales domos sedesque habeant, esse omnino necessariam (5). His ergo de causis ad propositum dubium respondemus : sodalibus religiosis novas sibi sedes constituere, erigendo novas ecclesias,

(1) Cap. *Religionum*, § *Confirmatos* de relig. domib. et cap. *Cum ex eo* de excess. prælat. in 6.

(2) Concil. Trident. sess. 25 cap. 3, *de Regular.*

(3) Constit. *Romanus Pontifex* XIII kalen. Septembris 1624.

(4) Bened, XIV, *Synod. Diœc.*, lib. IX, cap. I, num. 9. — Monacelli *formula legal.* part. 1, tit. 6, form. 19, num. 31.

(5) Sac. Congreg. de Prop. Fide in cœtibus habitis diebus, 22 Mart. 1669 ; 3 Nov. 1668 ; 1701, 1769 ; 23 Aug. 1858 ; 30 Maii 1861 ; 17 Julii 1865.

aperiendove cœnobia, collegia, scholas, nisi obtenta prius expressa licentia Ordinarii loci et Sedis Apostolicæ, non licere.

Fieri solet utique subtilior inquisitio, an duplex ea venia sit impetranda, si non prorsus novum opus regularis familia moliatur; sed ea quæ sunt instituta velit in alios usus convertere. Verum neque obscura, neque anceps erit futura responsio, si varios, qui accidere possunt, casus distinguamus. Initio enim quis serio dubitet, an ea quæ pietatis religionisque causa instituta sunt, liceat in usus a religione et pietate alienos convertere? Restat itaque ut de tribus hisce dumtaxat quæratur, utrum nempe liceat dimovère de loco instituta alioque transferre : aut immutare in usum consentaneum, qualis esset si schola in ecclesiam, cœnobium in collegium, in domum pupillis ægrotisque recipiendis, vel vicissim mutaretur; aut demum, priore usu retento, novam causam sive usum inducere. Jam vero quominus duo illa prima, privata ipsorum auctoritate, religiosi sodales efficiant, obstat decretum Bonifacii VIII, qui eos vetuit « ad habi- « tandum domos vel loca quæcumque de novo recipere, « seu hactenus recepta mutare (1). » Rursus quid fieri potest ex duobus illis alterutrum, nisi res recidat in fundationem novam « Monasteriorum, Collegiorum, domo- « rum, conventuum et aliorum Regularium locorum « hujusmodi? » Atqui id perfici prohibuit Urbanus VIII per constitutionem *Romanus Pontifex*, « servata in om- « nibus et per omnia sacrorum canonum et Concilii Tri- « dentini forma. » Sic unum superest de quo contendatur; num priore usu retento, nova causa vel usus adjici valeat. Tunc autem pressius rem urgere oportet et accurate dispicere, utrum ea inductio alterius usus ad interiorem administrationem, disciplinamque domesticam

(1) Cap. *Cum ex eo* de excess. prælat. in 6.

spectet, velut si tirocinium aut collegium studiorum causa junioribus sodalibus in cœnobio constituatur ; an fines interioris administrationis sit excessura, puta si inibi schola fiat aut collegium quod pateat etiam alienis. Plane si dictos fines excesserit, res redit ad alterutram illarum, quæ a Bonifacio VIII et Urbano VIII fieri pro lubito, ceu diximus, prohibentur. Sin autem intra limites domesticæ disciplinæ mutatio contineatur, suo certe jure Regulares utentur, nisi forte leges fundationis obsistant. Ex quibus singillatim perpensis manifesto colligitur : Religiosis sodalibus non licere ea quæ instituta sunt, in alios usus convertere absque expressa licentia Sedis Apostolicæ et Ordinarii loci, nisi agatur de conversione, quæ, salvis fundationis legibus, referatur dumtaxat ad internum regimen et disciplinam regularem.

Nunc ad illud progredimur controversiæ caput, in quo de temporalibus missionum bonis disputatum est. Ex liberalitate fidelium ea parta bona sunt, qui cum sua sponte et voluntate dona largiantur, vel intuitu missionis id faciunt, vel ejus qui missioni præest. Jam si missionis intuitu donatio contigerit, ambigi solet, an viri religiosi quibus donum sit traditum, accepti et expensi rationem reddere Episcopo teneantur. Atque istud quidem fieri oportere, sacrum Consilium christiano nomini propagando super dubio proposito ob missiones Britannicas religiosis Ordinibus sive Institutis commissas die XIX Aprilis MDCCCLXIX, rescripsit in hæc verba : « 1. Missio-
« narii regulares bonorum temporalium, ad ipsos *qua*
« *regulares* spectantium, rationem Episcopis reddere non
« tenentur. 2. Eorum tamen bonorum, quæ missioni,
« vel regularibus *intuitu missionis* tributa fuerunt, Epis-
« copi jus habent ab iisdem missionariis regularibus,
« æque ac a Parochis cleri sæcularis, rationem exigen-
« di. » Quo vero tabulis accepti et expensi ratio consta-

ret, sacer idem Cœtus die x Maii anno MDCCCLXVIII, in mandatis dederat ut bona missionum diligenter describerentur, ea secernendo quæ propria missionum essent ab iis quæ ad sodalitia sodalesve singulos pertinerent.

Nihil enimvero in his decernendis vel præcipiendis est actum, quod juris communis doctrinis vulgatissimis apprime non congruat. Nam quævis oblatio parocho aut alteri Ecclesiæ Rectori data piæ cujusdam causæ intuitu, ipsimet piæ causæ acquiritur. Ex quo fit, ut qui rem pecuniamve oblatam accepit administratoris loco sit, cujus est illam erogare juxta mentem et consilium largitoris (1). Quoniam vero administrantis officio incumbit rationes actus sui conficere, eique reddere cujus res gesta fuit (2), ideo parochus vel Ecclesiæ Rector facere non potest quin rationes reddat Ordinario loci, cujus est jurisdictio et causæ piæ tutela (3). At missiones, de quibus apud Nos actum fuit, pleno jure ad Episcopum pertinent; huic ergo cujusque oblationis earum intuitu collectæ rationes oportet exhibere. Neque hæc ex eo infirmantur, quod Urbanus II in Concilio Claromontano, aliique post eum Romani Pontifices decreverunt (4) circa Ecclesias Parochiales, quoad temporalia Monasteriis junctas, teneri vicarios respondere Episcopis de *plebis cura*, de temporalibus vero non ita, cum monasterio suo sint obnoxii; siquidem seposita etiam ratione historica unde ea

(1) Fagnan. in cap. *Pastoralis*, *de his quæ fiunt a Prelatis*, n. 29. — Card. de Luca *in Conc. Trid.* discur. 18, n. 5. — Reiffenst., lib. III, *Decret.* tit. 30, n. 193.

(2) L, 1. § *officio* ff. *de tutelæ et rat. distr.* — L. 2 § *et sane* ff. *de negot. gest.* L. *Curator*, L. *Tutor* Cod. *de negot. gest.*

(3) Sac. Cong. Concilii *Nullius*, seu *Nonantulan. Jurium parochialium* 27 Junii 1744 ad dub XII.

(4) Lucius II *ad Priorem s. Pancratii in Anglia*, Alexander III *ad Monaster. s. Arnulphi*, Lucius III *ad Superior. Præmonstrat. et ad Abbatissam s. Hilarii in diœcesi Fesulana.*

profecta est juris dispositio (1), certum exploratumque est, in iis pontificiis decretis ac litteris appellatione temporalium, beneficii fructus et quæ beneficiati personæ adhærent compendia significari.

Quocirca ea confirmantes quæ a S. Congregatione de Propaganda Fide rescripta et mandata sunt, statuimus, religiosos sodales, redditis Episcopo rationibus, docere debere de pecunia intuitu missionum sibi allata, et quantum de ea et quos in usus impenderint æque ac missionarios Cleri sæcularis, juxta prædictas resolutiones ejusdem Congregationis die XIX Aprilis MDCCCLXIX, et Instructionem die X Maii MDCCCLXVIII.

Tandem ne quis obrepat error aut dissensus in his quæ modo jussimus exequendis, definiendum censemus, quæ pecuniæ, quæque res viris religiosis oblatæ intuitu missionum intelligantur. Namque receptum est hac in re, spectari primum oportere quid largitor voluerit; quod si non appareat, placuit, parocho vel rectori ecclesiæ collatam donationem præsumi (2). At multum ab hac regula recessum est propter consuetudinem, quam quidam ecclesiastici juris periti fere communem evasisse docent, cujus vi « hodie pene solæ oblationes quæ « in Ecclesia sub missis ad altare fiunt et quæ pro ad- « ministratione sacramentorum, pro benedicendis nup- « tiis aut mulieribus post partum, pro exequiis et sepul- « turis, aut aliis similibus functionibus specialiter offe- « runtur, ad parochum spectant ; consuetudine reliquas « ferme omnes ecclesiis ipsis aut sacellis aut aliis certis « finibus applicante (3). » Præterea si in parochum rectoremve, a quibus spiritualia adjumenta fideles acci-

(1) Gonzal. Comment. in Cap. I *de Cappel. monach.*

(2) Argum. ex. cap. *Pastoral.* 9 *de his quæ fiunt a Prælat.* cap. *Transmissa, de Verb. sign.* ac præsertim. cap. I *de Statu Monach.*

(3) Reiffenst. *L.* 5 *Decretal.* tit. 30, n. 193. Van. Espen *Jus eccles. univ.* part. 2, sect. 4, tit. 2, cap. X, nn. 20 et 21.

piunt (1), haud inconcinne præsumi potest collata liberalitas, ubi Ecclesia bonis prædita sit, per quæ religionis decori et ministrorum tuitioni prospiciatur, longe aliud judicium esse debet ubi eam bonorum copiam Ecclesia non habeat, ac liberalitate fidelis populi unice aut potissimum sustentetur. Tunc enim largitores putandi forent voluisse consulere cultus divini splendori et religionis dignitati, ea ratione et modo quem ecclesiastica auctoritas decerneret. Ideo apud christianos primævos lege cautum fuerat ut pecunia omnis dono accepta, inter Ecclesiam, Episcopum, Clericos et egenos divideretur. Legis porro sese interponens auctoritas, si largitionum tempora et causas præstituat, illud efficit quoque, ne fideles semper pro arbitrio possint modum et finem designare in quem oblatam stipem erogari oporteat ; nequit enim facere privatorum voluntas, ut quod a legitima potestate in bonum commune præcipitur certo destituatur effectu. Hæc Nobis considerantibus visi sunt prudenter et opportune egisse Patres Concilii provincialis Westmonasteriensis II, cum partim interpretantes piam et æquam donantium voluntatem, partim ea, quæ Episcopis inest, utentes potestate imperandi, pecuniæ collationes decernendique quo tempore et qua de causa conferri oporteat, statuerunt in capite *de bonis ecclesiasticis*, quid censendum sit intuitu missionis collatum. Jubet igitur ratio, itemque Nos constituimus, hac in re religiosos ad leges Westmonasteriensis Synodi sese affatim accomodare oportere.

Sublatis controversiis cognitioni Nostræ propositis, confidimus, curam a Nobis in iis componendis adhibitam eo valituram, ut ad tranquillitatem et incrementum rei catholicæ in Anglia non leviter conferat. Equidem pronunciationes Nostras ad juris et æquitatis regulam stu-

(1) Argum. ex cap. *quia Sacerdotes* 13, caus. 10, quæst 1.

diose religioseque exegimus, nec dubitamus quin in iis exequendis par diligentia et religio eniteat illorum inter quos judicium protulimus. Sic enim fiet, ut Episcoporum ductu et prudentia religiosi sodales de Anglicis missionibus apprime meriti strenue et alacriter e laboribus suis fructus salutis ferre pergant lætissimos, atque utrique (ut voce utamur Gregorii Magni ad Angliæ Episcopos) *communi... consilio, concordique actione quæ sunt pro Christi zelo agenda disponant unanimiter, recte sentiant, et quæ senserint, non sibimet discrepando perficiant* (1). Concordiam hanc postulat paterna caritas Episcoporum in adjutores suos et mutua Cleri in Episcopos observantia ; hanc concordiam flagitat finis communis qui situs est in salute animarum junctis studiis ac viribus quærenda ; hanc eamdem exigit necessitas iis resistendi qui catholico nomini infensi sunt. Hæc vires gignit et infirmos quoque pares efficit ad grandia quæque gerenda; hæc signum est quod sinceros Christi discipulos ab iis disterminat qui se tales esse mentiuntur. Ad hanc igitur singulos et universos enixe cohortamur in Domino, rogantes cum Paulo ut impleant gaudium Nostrum, ut idem sapiant eamdem caritatem habentes unanimes, idipsum sentientes (2).

Demum ut firmiter ea consistant quæ constituimus, volumus atque decernimus, præsentes Litteras et in eis contenta quæcumque, etiam ex eo quod prædicti religiosi sodales et alii quicumque, in præmissis interesse habentes cujusvis status, gradus, ordinis et dignitatis existant, seu alias specifica mentione digni iis non consenserint, nec ad ea vocati et auditi, causæque propter quas præsentes emanaverint sufficienter adductæ, verificatæ et justificatæ non fuerint, aut ex alia qualibet etiam

(1) Apud Bedam *Histor. Angl.* II, 29.
(2) Philip. II, 2.

quantumvis juridica et privilegiata causa, colore et capite etiam in corpore juris clauso, nullo umquam tempore de subreptionis vel obreptionis, aut nullitatis vitio seu intentionis Nostræ, vel interesse habentium consensus, aliove quolibet, quantumvis magno et substantiali, individuamque expressionem requirente defectu impugnari, infringi, retractari, in controversiam vocari, aut ad terminos juris reduci, seu adversus illas restitutionis in integrum aliudve quodcumque juris remedium intentari vel impetrari; sed ipsas præsentes Litteras semper firmas, validas et efficaces existere et fore, quibuscumque juris seu facti defectibus, qui adversus illas ad effectum impediendi vel retardandi earum executionem quovis modo vel quavis de causa opponi possent minime refragantibus, suos plenarios et integros effectus obtinere, easque propterea, omnibus et singulis impedimentis penitus rejectis, ab illis ad quos spectat, et pro tempore quandocumque spectabit inviolabiliter servari; sicque et non aliter in præmissis per quoscumque judices Ordinarios et delegatos judicari ac definiri debere, ac irritum fore et inane si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari.

Non obstantibus præmissis, et quatenus opus sit Nostra et Cancellariæ Apostolicæ Regula *de jure quæsito non tollendo*, aliisque Apostolicis ac in Universalibus, Provincialibus et Synodalibus Conciliis editis constitutionibus et ordinationibus, nec non quorumcumque Ordinum, Congregationum, Institutorum, et Societatum, etiam Jesu, et quarumvis Ecclesiarum et aliis quibuslibet, etiam juramento, confirmatione Apostolica, vel quavis alia firmitate roboratis statutis et consuetudinibus, ac præscriptionibus etiam immemorialibus, privilegiis quoque, indultis et Litteris Apostolicis quomodolibet in

contrarium præmissorum concessis, editis et factis ac licet pluries iteratis. Quibus omnibus et singulis, etiamsi pro illorum derogatione specialis forma servanda foret, tenores earumdem præsentibus pro plene ac sufficienter expressis habentes ad præmissorum effectum dumtaxat specialiter et expresse derogatum esse volumus, ceterisque contrariis quibuscumque.

Quocumque autem modo earumdem præsentium Litterarum exempla in Anglia publicata fuerint, volumus ut statim post hujusmodi publicationem omnes et singulos quos concernunt vel concernent in posterum perinde afficiant, ac si unicuique illorum personaliter intimatæ ac notificatæ fuissent.

Nulli ergo hominum liceat paginam hanc Nostrarum decisionum, declarationum, decretorum, præceptorum et voluntatis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem Omnipotentis Dei et Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus, se noverit incursurum.

Datum Romæ apud S. Petrum anno Dominicæ Incarnationis Millesimo octingentesimo octogesimo primo, Octavo Idus Maii, Pontificatus Nostri Anno IV.

C. Card. Sacconi *Pro-Dat.*—T. Card. Mertel.

Visa

DE CURIA I. DE AQUILA E VICECOMITIBUS

Loco Plumbi

Reg. in Secret. Brevium.

I. Cugnonius.

DE LA MANIÈRE DE COMPTER LES HEURES

DANS L'ÉVANGILE DE S. JEAN

et surtout de la HORA QUASI SEXTA devant Pilate (XIX, 14).

I

S. Marc est le seul évangéliste qui ait noté l'heure du crucifiement : *Erat autem hora tertia et crucifixerunt eum*, dit-il, XV, 25 ; et si le quatrième évangéliste, dans sa description de la dernière scène devant Pilate, n'avait ajouté ces trois mots : *hora quasi sexta*, jamais on ne se serait posé la question indiquée en tête de cet article.

Comme faisaient les anciens juifs, de même dans l'interprétation des trois évangiles synoptiques on est d'accord pour compter les heures depuis le lever du soleil. Pour cette raison, je ne sais comment on pourrait entendre le verset cité par S. Marc autrement que de la troisième heure à partir du lever du soleil, environ neuf heures du matin. Cette opinion est nécessairement la plus ancienne de toutes, et c'est d'elle que S. Augustin écrit : « Sunt qui arbitrantur hora quidem tertia Dominum crucifixum..... ut consumptæ dicantur *tres horæ* ex quo crucifixus est *usque ad tenebras;* et posset quidem hoc *rectissime* intelligi, nisi Joannes, » etc. Ainsi, pourvu qu'on eût pu lui expliquer S. Jean, il aurait accepté ces *trois* heures *avant* les ténèbres de midi. Le saint Docteur ne se serait pas refusé, je crois, à prendre

l'expression de S. Marc (trois heures à partir du lever du soleil), pour le moment *réel* du crucifiement, s'il avait lu, avec la réflexion nécessaire, ce que nous verrons tout à l'heure dans les plaidoyers de Cicéron ; en deux mots, s'il lui était venu à l'esprit qu'on *pourrait* rencontrer dans S. Jean la même chose que chez l'Orateur romain : *deux* manières différentes de compter les heures : *selon l'horloge du tribunal*, lorsqu'il veut préciser un événement arrivé devant lui ou s'y rapportant ; et *selon la numération vulgaire*, lorsqu'il s'agit de la vie usuelle. Dans le premier cas, l'heure se comptait, chez les Romains, depuis minuit; dans le second, depuis le lever du soleil. Jean-Léonard Hug a déjà indiqué cette solution, que nous allons étudier à notre tour.

« Ipsum diem, dit Pline l'Ancien, II, 79. alii aliter observaverunt. Babylonii inter duos solis exortus : Athenienses inter duos occasus ; Umbri a meridie in meridiem ; *vulgus omne a luce ad tenebras*; sacerdotes romani et qui *diem definivere civilem*, item Ægyptii et Hipparchus, *a media nocte* in mediam. »

Le jour du *vulgus omne* est ce que nous appelons *le jour naturel;* et l'ensemble, formé du retour régulier de la lumière et des ténèbres, νυχθήμερον des Grecs, est appelé *le jour civil.* Ce jour entier est tout aussi naturel que le jour de la lumière ; mais l'*époque* qui commence ce jour de 24 heures variant selon les institutions *civiles* des différents peuples, on l'a appelé *civil*, du moins à Rome.

Voyons d'abord l'historique de la question.

A trois heures aurait eu lieu le crucifiement, et à six heures la comparution de Notre-Seigneur chez Pilate. Pour lever cette difficulté on a supposé une faute de copiste dans l'evangile de S. Marc, et cru qu'au lieu d'un *gamma* (Γ) il faut un *digamma* (F), chiffre du nombre

six. Mais tous les manuscrits grecs sont unanimes à donner le nombre *trois :* comment croire qu'originairement il y aurait eu *six ?* Cette faute, dit-on, doit s'être produite dans les premières copies. Cela est moralement impossible ; car il est certain que l'original a servi pour *plus d'une* copie, et que, si par hasard une de ses copies avait cette faute, les autres en auraient été exemptes probablement. D'ailleurs la supposition d'une seule copie fautive est inadmissible, car aucun des exemplaires, qui nous restent, n'en présente la moindre trace. Or une supposition toute gratuite est permise seulement quand il n'y a *rien* de certain, mais non lorsqu'on se trouve vis-à-vis d'une leçon unanime de tous les manuscrits.

D'autres auteurs pensent au contraire qu'il faut lire, non chez S. Marc un *digamma* au lieu d'un *gamma*, mais dans S. Jean un *gamma* au lieu du *digamma*, soit *trois* heures au lieu de *six*. Cette opinion est appuyée, du moins apparemment, par quelques manuscrits et par quelques auteurs ecclésiastiques de l'antiquité. Deux manuscrits anciens L,X, portent *trois* au lieu de *six* à l'endroit de S. Jean en question. Mais les plus anciens, Sinaiticus, A,B, les autres manuscrits grecs anciens, la multitude de manuscrits modernes, les versions antiques, etc., portent *six*. Aussi les critiques en général rejettent-ils la leçon de *trois* comme l'ouvrage de correcteurs, qui voulaient ainsi lever la contradiction apparente entre S. Marc et S. Jean ; comme on le voit encore dans le codex Sinaiticus, qui porte la leçon de trois (a tertia manu) en marge, ainsi que D Cantabrigiensis.

Depuis S. Augustin qui, en plus d'une occasion se déclare prêt à embrasser une explication préférable à la sienne, la solution la plus en vogue fait *durer la troisième heure* de S. Marc *jusqu'à midi* (comme les veilles de la nuit duraient trois heures chacune), place ensuite

le crucifiement vers la fin de la troisième heure *ainsi entendue*, et, à cause du *quasi* de S. Jean, la sentence de Pilate une demi-heure (ou à peu près) avant le crucifiement. — Mais *veille* et *heure* ne sont pas la même chose, et ne sauraient être confondues : sans cela, ce qu'on appelait (pendant le jour) *hora tertia, sexta, nona*, eût été *prima, secunda, tertia*, comme on disait pour les veilles de la nuit. Chaque *veille* comprenait *trois heures* nocturnes, et chaque quart de jour comprenait également trois heures diurnes. Un passage du Talmud, qu'on a entendu à tort dans un sens contraire, fait toucher cela au doigt, lorsqu'en parlant de l'audition des témoins, il dit : « Cum alter dicit hora *secunda*, alter *tertia*, testimonium eorum consistit ; cum vero alter dicit *tertia*, alter *quinta*, testimonium eorum est inane, ut censet rabbi M. — At rabbi J. dicit : testimonium eorum consistit ; cum vero alter dicit hora *quinta*, alter *septima*, testimonium eorum inane est » (parce que midi était facile à reconnaître, et qu'un témoin ne se tromperait pas entre *quinta*, c'est-à-dire un heure *avant* midi, et *septima* qui est *après* midi). Il faut spécialement noter : *hora secunda*, *quinta* et *septima*, qui témoignent de la différence bien constatée entre le quart de jour et l'heure. Dans les évangiles également, lorsque S. Matthieu, dans sa parabole des ouvriers (*in foro stantes*) parle de *onze heures*, la chose ne laisse pas de doute, comme le *duodecim horæ sunt diei* est bien différent de *quatre* parties du jour. Les prières publiques des juifs, répondant à *Prime*, *Tierce*, *Sexte*, *None*, ne duraient pas à beaucoup près pendant tout ce quart de jour, et de plus, l'*hora tertia* appartient encore au premier quart et non pas au second, tandis que l'interprétation que nous combattons, place le crucifiement à *la fin* du second quart de jour, ce qui est tout autre chose, et semble faire violence à l'expression de

hora tertia. Enfin, après avoir pris (au verset 25 de S. Marc), *hora tertia* comme indiquant la *fin* d'un quart de jour, on prend au contraire *hora sexta* chez S. Marc xv, 33. et S. Jean xix, 14, comme répondant au *commencement* d'un pareil laps de temps.

Nous dirons donc plutôt que le quatrième évangéliste, écrivant dans un pays qui depuis deux siècles déjà était sous la domination romaine, à propos d'une instruction judiciaire *devant* un *juge romain* et dans une contrée également soumise aux Romains, aura désigné ici l'heure à la manière des tribunaux romains, d'autant plus que l'état politique des Juifs n'existait plus, et que S. Jean écrit moins pour les Juifs que pour les chrétiens de l'Asie Mineure.

Avant tout il faut se rappeler deux choses bien connues : d'une part, que les Romains, dans les choses *usuelles*, comptaient les heures depuis le lever du soleil, le *jour naturel;* d'autre part, qu'ils avaient aussi le *jour civil*, depuis minuit (voir plus haut la citation de Pline l'Ancien).

Or, en ouvrant les plaidoyers de Cicéron, on verra que le grand orateur, devant le tribunal même (et non seulement dans ses lettres), nous donne l'heure du *jour naturel*, lorsqu'il raconte un événement de la vie commune, le meurtre de Clodius, ou du père de Roscius Am., qui, naturellement, n'eurent pas lieu devant le tribunal même ; mais on y verra aussi que l'heure des séances judiciaires, l'heure de l'horloge du tribunal (du *jour civil*) se compte depuis minuit.

Un exemple de la première catégorie se présente (Rosc. Am. vii, 19 et xxxiv, 97), où l'orateur met dix heures entre l'aurore et l'*hora prima noctis* du jour précédent, qui va par conséquent jusqu'au coucher du soleil (jour naturel). Et *pro Milone*, xix, 49, le départ précipité

de Clodius, *hora decima*, s'appelle *in noctem se conjicere*, c'est-à-dire deux heures avant le coucher du soleil, dix heures depuis le lever.

Mais lorsqu'il s'agit de l'*heure officielle du barreau*, il faut avant tout se rappeler le vers bien connu de Martial : « Exercet raucos *tertia* causidicos, » qui restant dans la manière ordinaire de compter les heures, parce qu'il énumère les événements les plus marquants de tous les jours, ne laisse pas de place à l'obscurité, et assigne aux plaidoiries environ la troisième heure du jour, qui répond à la neuvième depuis minuit. Puis il faut comparer Cicéron. (Actio II in Verrem, lib. II, XVII, 41) : « Adesse jubentur postridie..... Heraclius Syracusis illa nocte profugit..... Iste (Verres) postero die *mane*, cum multo maturius quam umquam ante surrexisset, judices citari jubet. Ubi comperit Heraclium non adesse, cogere incipit eos ut absentem condemnarent. Illi commonefaciunt, si ei videatur, utatur *instituto* suo, nec cogat ante horam *decimam* de absente secundum præsentem judicare. » — On ne peut supposer que par son *institutum* (edictum) le propréteur, en entrant en charge, aurait établi comme règle qu'un justiciable ne paraissant pas à l'heure, le tribunal l'attendrait jusqu'à quatre heures après midi. Un laps de temps raisonnable était accordé, une heure environ : voilà ce que le bon sens exige. Cependant il est arrivé une fois que Verrès (il ne dit pas : les juges) par une excentricité furieuse, alla plus loin encore, nous le verrons tout à l'heure. Mais Cicéron alors ne compte plus selon le cadran judiciaire, mais de la manière usuelle : trois heures depuis le coucher du soleil, « ante horam tertiam *noctis;* et donne ce fait comme un prodige de sottise. Au contraire, ici il dit : « *mane.* »

Puis XXXVII-XL, 91-97 : « Paratum ad causam dicendam

venire hora *octava* jubet... Sthenius Romam profugit... Iste (Verres), homo certus et diligens ! ad horam *nonam* præsto est. Sthenium citari jubet : quem posteaquam videt non adesse, dolore ardere atque iracundia furere cœpit ; ... equites circum agros ejus villasque dimittere .... ante horam tertiam *noctis* de foro non discessit. Postridie *mane* descendit... edicit statim ut kalendis decembr. adsit Sthenius Syracusis... (97) *Mane* kalendis decembr. Sthenium citari jubet, ut edixerat.» — On voit que partout Ciceron dit : *mane*, et avec cela hora *octava*, *nona*, *decima;* ce qui dans le style ordinaire indiquerait, *non le matin*, *mais l'après-midi.*

On objecte contre cette manière de voir. I Verr. x, 31 : « Nonæ sunt hodie sextiles. Hora *nona* convenire cœpistis. *Hunc diem jam ne numerant quidem.* » Il faut donc, dit-on, qu'à 9 heures le jour s'avance vers son déclin, car ce qui en reste ne compte presque plus. — C'est une interprétation ; mais il y en a une autre qui (à ne consulter que ce texte seul) est au moins aussi probable que la première, c'est celle-ci : Vous vous êtes assemblés à neuf heures. Vous savez tout ce qui s'est fait et dit depuis. Une partie de mon plaidoyer s'est déroulée devant vous; mais j'ai encore à dire bien des choses, et alors la séance touchera à sa fin. Car ce discours n'est qu'une introduction aux plaidoiries Verrines, et les légistes d'alors prenaient leur *prandium* et leur *cœna*, au moins la dernière, je pense ; ainsi à la neuvième heure depuis le lever du soleil, il faut plutôt les chercher à table qu'au tribunal. Et qui donc voudrait faire commencer les débats judiciaires, à Rome, au mois d'août, à trois heures après-midi ? Ainsi, ne consultant même que ce texte seul, l'objection paraît peu sérieuse ; elle a d'ailleurs contre elle tous les *mane* que nous avons vus, et l'hexamètre très net de Martial.

Est-ce donc que l'évangile de S. Jean compte les heures de deux manières différentes ? Cela se pourrait fort bien, tout comme Cicéron. Dans l'enceinte du prétoire (à Jérusalem comme dans tout l'empire), c'est l'heure officielle de la justice ; hors du prétoire, en Palestine, comme à Rome, on comptait du lever au coucher du soleil.

Supposons pour un moment (ce que nous examinerons tout à l'heure) que dans la province romaine d'*Asie* on comptât les heures dans la vie usuelle, depuis le lever du soleil, tout comme en Palestine et à Rome; il est cependant hors de doute que le peuple, depuis la domination romaine, connaissait fort bien l'heure *officielle* des séances judiciaires de ses proconsuls ; un justiciable, en Asie tout comme en Sicile, comprenait donc fort bien, lorsqu'il recevait l'ordre de comparaître en justice à neuf heures de tel jour. Ainsi, S. Jean (qu'il ait vu ou non des documents officiels ou des mémoires sur ce sujet) a pu écrire sur un jugement en Palestine, comme Cicéron à Rome sur un jugement en Sicile.

II

On a émis l'opinion que même *dans l'usage commun* de la vie on comptait *dans l'Asie Mineure* depuis minuit. Cette opinion peut se défendre assez bien, quoiqu'elle n'ait pas été très bien établie. Le fameux astronome Hipparque comptait depuis minuit. « Sacerdotes romani, et qui diem definivere civilem, item Ægyptii et Hipparchus a media nocte in mediam » dit Pline. Hipparque était natif de l'Asie Mineure et avait fait une partie de ses observations dans l'une des îles de l'Asie Mineure. Rien d'étonnant si du cabinet des astronomes ce mode de compter s'est répandu parmi les hommes lettrés non

astronomes, puis parmi le peuple, comme cela se fait toujours. *Midi* et *minuit* sont des époques symétriques et correspondantes, puisque l'un et l'autre se mesurent par le méridien, qui était parfaitement connu des savants d'alors ; midi, même pour le vulgaire, était très facile à observer ; et comme l'autre manière de compter, *ab ortu et occasu*, divisait le *jour entier* en deux parties, le jour naturel et la nuit, il se peut très bien que, le commencement du *jour entier* étant fixé à minuit, on recommençât une seconde série de douze heures à midi. Ainsi, à moins qu'on n'apporte de bonnes preuves pour le contraire, l'opinion qui pour l'Asie Mineure, où S. Jean écrivit son évangile, croit pouvoir établir la division d'heures depuis minuit, même dans la vie commune, ne doit pas être rejetée sans de solides raisons. — Cependant le passage cité de Pline, touchant une éclipse observée en Campanie « *hora diei inter septimam et octavam* » ne peut servir comme étant de Pline et non d'Hipparque, à moins que les astronomes par le calcul n'aient éclairci la chose. Car l'expression de hora *diei,* hora *noctis,* par elle-même, plaide plutôt pour l'heure vulgaire, depuis le lever du soleil. D'ailleurs, Pline l'Ancien n'écrivit pas dans les pays grecs.

Mais Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, dans l'Asie Mineure, est cité avec plus de droit. Or il écrit de son oncle que vers la fin de l'été il commençait à étudier *statim a nocte multa,* hieme vero *septima*, sed cum tardissime *octava*, sæpe *sexta*.—D'après une interprétation, Pline l'Ancien, au déclin de l'été, se mettait à l'étude *déjà* avant minuit, en hiver à une heure après minuit, ou à deux, ou à minuit même ! Déjà *à priori* on est frappé de l'inconvénient de cette interprétation, où le *sexta* de l'hiver coïncide plus ou moins avec ce *multa nox*. Quelle est donc la signification de *multa nox ?* Le même inter-

prète identifie cette expression avec celle de *adulta nox* de Tacite (Hist. III, 23) et de *provecta nox* du même (Ann. XIII, 20) qui à ces deux endroits signifient, en effet, selon tout le contexte, une nuit très avancée. Mais ces expressions ne sont pas identiques avec *multa nox*, qui ne se rencontre pas chez Tacite. Au contraire, *multo adhuc die* se lit chez lui (Hist. II, 44) et signifie : pendant qu'il faisait *encore jour*. Ne pourrait-on pas traduire chez Pline : *dès* qu'il faisait *bien obscur* (*statim* a nocte multa).

Multa nox chez César (B. G. 1, 26) doit signifier environ deux heures après le coucher du soleil : parce que la première partie de la bataille dura jusqu'au soir (ad vesperum) ; la seconde *ad multam noctem ;* et *après* cela les ennemis survivants « *tota* nocte continenter ierunt, *nullam partem* noctis itinere intermisso. » D'après tout le contexte *multa nox* ici ne peut pas s'étendre très loin. Aussi César aurait écrit, comme il fait en d'autres endroits : *prima confecta vigilia*, VII, 60, ou bien *secunda inita vigilia*, V, 23, ou enfin *media nocte* (passim). Cicéron, ad Q. F. 2, 9 : « Postridie quam tu es profectus, *multa nocte* veni ad Pompeium. » Il ne s'agissait pas d'une chose qui pressât à l'instant même, et pour laquelle on peut et doit déranger le sommeil de quelqu'un, mais d'une causerie politique, pour laquelle Cicéron choisit cette fois l'obscurité du soir, avant l'heure du coucher, par conséquent, comme chez César, deux heures au plus après le coucher du soleil. Cicéron avait besoin de l'influence de Pompée : il s'est bien gardé de l'interpellier là-dessus à minuit, tout le contenu de la lettre le prouve. Ainsi, au lieu de supposer que Pline se levait en été vers minuit, et en hiver à une ou deux heures après minuit, il est bien plus raisonnable de croire qu'au lieu de passer le soir en compagnie, il se mettait à l'étude *dès* qu'il faisait *bien obscur*, à la fin d'août à huit

ou neuf heures (depuis midi) ; en hiver à huit, à sept ou six, selon la saison. Alors, six heures en hiver ne coïncident pas avec *multa nox* en été. Pline commence ses études en hiver notablement plus tôt qu'en été, parce que l'*obscurité* arrive aussi plus vite. Tout cela suppose naturellement en Asie Mineure la coutume de compter non seulement *depuis minuit*, mais encore *depuis midi;* or c'est précisément pour le prouver que le passage de Pline a été cité (Epist. III. 5).

Un autre passage en faveur de l'opinion qu'en Asie Mineure on comptait les heures depuis minuit et non depuis le lever du soleil, est tiré des Actes du martyre de saint Polycarpe (c. 21). Les agents de la justice trouvent le saint *au soir*, peu après le coucher du soleil. On lui donne deux heures, qu'il passe en prière. Puis, dans la nuit, il est conduit dans la ville, où il subit immédiatement l'interrogatoire devant le proconsul, qui le condamne au feu ; et le feu refusant son service, il est décapité à *huit* heures. Est-ce *huit* heures après minuit ? ou *deux* heures après midi, c'est-à-dire huit heures depuis le lever du soleil ? Je crois qu'on est conduit évidemment à *huit* heures depuis minuit. Voir ce qui est dit plus loin sur l'heure matinale des assemblées populaires chez les anciens.

Pour rendre raison de S. Jean, XIX, 14, les passages de Cicéron cités plus haut nous suffisent. Quant aux autres indications d'heures chez le même évangéliste, voici ce qu'on peut en dire, après ce que nous venons de voir en dernier lieu.

Si l'on prend le jour *naturel* (depuis le lever du soleil), les disciples (Jean I, 39) entrèrent chez le Seigneur environ *quatre* heures après midi ; Jésus vint se reposer au puits de Jacob vers *midi*, IV, 6 ; la fièvre quitta le malade, IV, 52, à *une* heure après midi.

En prenant le jour *civil*, c'est-à-dire depuis minuit, et en comptant de nouveau depuis midi, on obtient *dix* heures du matin (Jo. I, 39); puis, IV, 6, *six* heures du matin ou mieux peut-être du soir ; et, IV, 52, si l'on met ces paroles dans la bouche des serviteurs, on aura, comme dans la première supputation, une heure après midi ; si on les prend comme une évaluation de l'évangéliste, on aura *sept* heures du soir.

Selon cette seconde manière de compter, les endroits cités semblent mieux s'expliquer que selon la première. Pourquoi, en effet, ce *manserunt die illo* (en grec, *diem illum*), si, arrivés à quatre heures après midi, ils ne sont restés que jusqu'au coucher du soleil? Cela se comprendrait de soi, il serait superflu d'en faire mention expresse. Ou s'ils étaient restés jusque dans la nuit, l'évangéliste se serait exprimé là-dessus ; comme il dit de la visite de Nicodème qu'elle eut lieu *de nocte*.

Puis, IV, 6, non seulement sous l'Ancien Testament, mais encore de nos jours, c'est le matin et le soir que les femmes viennent puiser l'eau aux fontaines.

Enfin l'*hora septima* de IV, 52 placée dans la bouche des domestiques serait étrangère à notre thèse : mais, prise comme évaluation de l'évangéliste, la signification de sept heures *après midi* convient mieux, parce qu'elle nous fait mieux comprendre le *heri*. Au contraire, si l'on fait retourner le père à *une heure* après midi, le *heri* s'explique difficilement, car *heri* ne pouvait se dire, immédiatement après le coucher du soleil, de ce qui venait d'arriver avant le même coucher du soleil. Dans la vie ordinaire, ce n'est qu'après le repos de la nuit que l'on dit : *hier*. C'est dans la nature de l'homme, du *vulgus omne* de Pline. Voyez encore Cic. *ad Atticum*, 4, 16 : *hodie*, jam enim *lucescit*. Les Juifs, lors même qu'une fête ou le sabbat commençait avec le coucher du soleil,

dataient leur jour, non depuis ce coucher, mais depuis minuit, ou depuis le lever du nouveau soleil : de manière que l'agneau pascal se mangeait encore le 14 de Nisan, comme Josèphe semble bien l'indiquer assez clairement. Voir le texte plus loin. Aussi l'opinion qui fait commencer les six jours du récit de la création avec *le matin* et non avec le soir paraît la mieux fondée. L'œuvre divine, après la création de la *matière* en général, commence par le *fiat lux* (*et facta est lux*) : et *après* ce premier jour de lumière, *factum est vespere*, *jusqu'au* nouveau *mane*, qui commence le second jour. Il en était ainsi chez les Babyloniens, selon Pline (voir plus haut), et il est superflu de rappeler la parenté d'origine entre les Chaldéens et les descendants d'Abraham. Encore une fois, lorsqu'il s'agit de *dater* ou de compter les jours, il paraît préférable de placer le point de départ au lever plutôt qu'au coucher du soleil, en parlant des anciens Juifs. Voyez encore Keil (Exod. XII, 6). Et quant aux Juifs du temps de Notre-Seigneur, je lis dans Josèphe (Vita 22, 46) qu'ayant reçu la nouvelle d'une trahison à trois heures de la nuit, c'est-à-dire à trois heures après le coucher du soleil, ce chef d'armée avertit immédiatement les siens de se préparer pour le *jour suivant ;* et ce jour suivant étant venu, 47, il harangue ses soldats à la cinquième heure (depuis le lever du soleil). Le même auteur, dans ses *Antiquités*, 3, 10, 5, ayant dit que l'agneau pascal s'immolait (il ne parle pas de la manducation) le 14 de Nisan, ajoute immédiatement que rien de cet agneau immolé ne se conservait jusqu'au *lendemain*. Ce *lendemain* ne peut commencer avec le coucher du soleil de 14, car *après* ce coucher seulement se mangeait l'agneau pascal. Et si ce coucher du soleil ne commençait pas le *lendemain*, il ne terminait pas non plus le *hier*. Ainsi, lors même qu'une *fête*, ou le sabbat, commençait

avec le coucher du soleil, ce n'était pas celui-ci qui déterminait le sens de l'expression de *hier* ou de *demain*, mais bien la nuit, ou enfin le temps du repos nocturne. Aussi, seulement *après* avoir nommé ce lendemain, Josèphe parle du 15 de Nisan ; comme ailleurs, 2, 14, 6, il fait immoler l'agneau le 14, parle ensuite du *soir*, puis de la *nuit;* et enfin, 15, 2, du 15, jour où les Israélites émigrèrent. — S. Jean lui-même donne à entendre assez clairement en plus d'un endroit que le *lendemain*, pour lui, commence avec le nouveau lever du soleil, après la nuit : car ce n'est qu'après la nuit (chap. VI, vers. 17 et 19) que vient au verset 22 le lendemain. Et en sens inverse, XX, 19, il parle encore de *una sabbatorum* après le coucher du soleil, mais *avant* la nuit : car S. Luc, XXIV 29, le déclin du jour était déjà tellement avancé, que les disciples d'Emmaüs, pour cette raison, crurent pouvoir inviter le divin voyageur à rester avec eux, et que plus tard ils eurent encore deux lieues à faire pour revenir à Jérusalem.

Ainsi, admettons que les domestiques du *regulus* de Capharnaüm rencontrèrent leur maître vers l'aurore du nouveau jour. Alors le départ de celui-ci à sept ou huit heures après midi répond mieux à la distance des lieux que son départ à *une* heure après midi.

Revenons au point capital de cette dissertation, à S. Jean XIX, 14.— On ne doit nullement s'étonner de cette heure tellement *matinale* dans ces pays et dans ces temps si différents de nos pays septentrionaux et de nos temps actuels. Qu'on se rappelle ce que nous venons de lire dans les *Verrines de Cicéron* au sujet de la Sicile, pour en conclure à *fortiori* pour la Palestine. Des auteurs anciens nous fournissent à ce sujet des textes frappants. Sénèque (*de Ira*, II, 7) nous dit : « Hæc tot millia, ad forum *prima luce* properantia, quam turpes lites, quam

turpiores advocatos habent. » Et chez un autre auteur (dans les Liviana excerpta de Freinshemius) : « Servius Sulpitius Galba prætor..... de imperio ejus *sub ipsam auroram* ad populum tulit. » Puis dans l'épître très intéressante de Cicéron à Atticus IV, 3 nous apprenons que le consul Metellus, réprouvant les mesures nocturnes de Milon, promit comme chose raisonnable : « Se *hora prima* in comitio fore. » C'est une heure après le lever du soleil ; car ici il ne s'agit pas du tribunal, mais d'une assemblée politique et non judiciaire. Enfin l'historien Josèphe (Antiq. XIX, 18, 2) aussi bien que les Actes des Apôtres, nous décrivent comment le roi Agrippa parut dans une assemblée populaire à Césarée au commencement du jour, de manière que les premiers rayons du *soleil levant* frappèrent ses habits.

Ainsi donc, quand même on compterait ces trois indications d'heures chez S. Jean de la manière usuelle du *vulgus omne*, cela n'empêcherait pas d'entendre sa sixième heure de XIX, 14 à la manière des tribunaux romains, comme cela doit se faire dans le discours de Cicéron.

III.

Reste, après cela, la difficulté que plusieurs trouvent à faire entrer les matières, données par les évangélistes, entre le *mane* de Matt. XXVII, 1 et l'*hora quasi sexta* du matin (depuis minuit) de S. Jean : il s'agit de l'assemblée *matinale* du Synedrium et du procès devant l'autorité romaine avec tout ce qui s'y rattache.

Il faut remarquer que le sentiment que nous combattons présente des difficultés bien plus rebelles. Car après avoir expliqué le *quasi sexta* de S. Jean d'une heure avant midi, et la *tertia* de S. Marc de midi, il faut con-

denser dans un espace de temps bien court d'abord les préparatifs immédiats de l'exécution, puisque Pilate avait toujours travaillé à écarter la condamnation, puis le trajet au Calvaire avec toutes ses péripéties, le crucifiement de Jésus et des deux larrons, la division des vêtements du Seigneur entre les soldats qui gardent les exécutés, les scènes des passants successifs prêtres et laïques, la scène du bon larron, et peut-être encore, lorsque le plus grand tumulte fut passé, celle qui eut lieu entre Jésus et sa sainte Mère et qui est communément placée encore avant les *ténèbres* de la sixième heure. Tout cela, on doit le renfermer dans un temps qui échappe à une appréciation sérieuse, comme nous l'avons vu au commencement.

Au contraire, l'opinion que nous défendons, pose d'abord la thèse : six heures du matin chez S. Jean est une interprétation archéologiquement possible, et à cause de S. Marc, provisoirement nécessaire.

Après cela, entreprenons l'évaluation de la durée des événements, qui étant chose morale, doit se plier à ce qui est certain. Or elle *peut* se plier, puisque nous avons deux heures au moins entre le *mane* de Matt. XXVII, 1 et 6 1[2 ou 7 heures de S. Jean.

Il est à peine besoin de faire remarquer que Matt. 3-10 (Judas desperat) ou des parenthèses comme Jean 32 et Matt. 15, 16 n'entrent pas dans le calcul, et ne doivent point nous occuper.

Divisons maintenant les faits matériels, d'après la concordance en *six* groupes bien distincts : 1° le conseil matinal des juifs; 2° la première scène devant Pilate ; 3° celle chez Hérode ; 4° la deuxième scène devant Pilate; 5° la flagellation avec le couronnement d'épines ; 6° la troisième et dernière scène chez Pilate.

La *première* a pu être très courte; parce qu'on avait

eu tout le temps de traiter la chose durant l'assemblée de nuit, et qu'il ne s'agissait plus que d'une formalité juridique, pour laquelle il suffisait d'une récapitulation, ou même du *Vos dicitis* de Luc, XXII, 70. Puis on avait grande hâte de terminer l'affaire. Aussi S. Matthieu et S. Marc, quoique faisant une mention claire et distincte de cette assemblée, n'en indiquent-ils l'objet qu'en quelques mots.

La *deuxième* est aussi très courte ; parce que Pilate dès l'abord tâche de rejeter l'affaire immédiatement sur les chefs juifs, et ensuite, dès qu'il entend parler de « Galiléen », sur Hérode. Quelques paroles suffisent pour renvoyer à d'autres juges cette cause difficile.

Pour la *troisième*, admettons une demi-heure environ. Si nous n'étions liés par les indications chronologiques, nous pourrions tout aussi bien imaginer que cette séance dura plus longtemps. Mais la chose, telle qu'elle est, est pourtant vraisemblable, car Hérode, il est vrai, désirait depuis longtemps une occasion de voir Jésus (Luc, XXIII, 8, etc.); mais ne recevant, dès le premier abord, *aucune réponse* à ses questions, il sentit bientôt refroidir l'ardeur de sa curiosité, et ne trouva rien de mieux que de le traiter comme un homme en délire, et de se venger en même temps de ce silence qui l'offensait.

La *quatrième* scène, la *deuxième* devant Pilate nous présente d'abord Barabbas. Car les versets 15 et 16 de Matt. ne nous concernent pas, pas plus que les versets 18 et 20. Pendant que Jésus est chez Hérode, une troupe avec quelques chefs a pu profiter de l'intermède pour réclamer la grâce annuelle de Marc, XV, 8. Dès que le captif lui a été ramené, Pilate reprend : « Vous m'avez amené cet homme, et l'interrogeant devant vous, je n'ai pas trouvé qu'il fût coupable du crime qu'on lui impute, et Hérode non plus. (Luc. XIV, 15). Ainsi, puisque *consue-*

tudo vobis est etc., *vultis dimittam vobis regem Judæorum?* (Jo. XVIII, 39) *Emendatum illum dimittam* (Luc. XXIII, 16).»

Il n'avait pas encore achevé de parler, lorsqu'on lui porta l'avertissement de sa femme. La foule le voit; un seul mot, un regard des chefs suffit pour indiquer à la foule sa réponse; et à sa demande réitérée, on préfère Barabbas à Jésus. Une altercation s'ensuit, qui ne dure *pas nécessairement* longtemps; et Pilate, voyant qu'il ne peut rien gagner, se lave les mains, et délivre Barabbas. — Voyez ce que nous dirons tout à l'heure sur la place de cet acte symbolique.

La *cinquième* scène est la flagellation et le couronnement d'épines. La première, très cruelle pour Jésus, *ne peut* avoir duré longtemps. L'autre se prête également à une durée longue ou courte. Nous sommes obligés de préférer celle-ci.

Reste la *sixième* et dernière scène qui également n'a pas besoin d'être étendue à un long espace de temps.

On ne peut d'ailleurs nous objecter en cela une évaluation partiale; car nous pouvons de notre côté reprocher la même chose à l'opinion adverse. Celle-ci prolonge la durée des faits pour faire enfin violence à la lettre du texte; tandis que nous partons au contraire de la lettre du texte, prise rigoureusement, pour raccourcir la durée des différentes scènes.

Il reste encore une autre question à éclaicir. Le couronnement d'épines, S. Matt. XXVII, 29 est bien certainement le même qui est rapporté par S. Jean XIX, 2. Mais tandis que chez ce dernier la sentence de mort vient *après* le couronnement, au contraire chez S. Matthieu et S. Marc elle semble *précéder*. C'est pour cela que des auteurs très graves *transposent* les versets 24-26 de S. Matt. avec les endroits parallèles de S. Marc et de S. Luc, et mettent la délivrance de Barabbas *après* le couronnement d'épines et

après le récit de Jean, XIX, 15 ; ils se basent principalement sur le *tradidit eis ut crucifigeretur* qu'ils prennent au pied de la lettre, et ils prétendent qu'il n'y a plus lieu ensuite aux tergiversations de Pilate. (S. Jean, 4-15.)

Au contraire Bern. Lamy et d'autres laissent les dits versets de S. Matthieu à leur place, c'est-à-dire *avant* le couronnement d'épines : et ils ont pour eux *la suite du texte.*

Schegg de Munich établit à ce sujet une distinction qui, sans déplacer Matth. XXIV, 26, me paraît donner au *tradidit* un sens raisonnable.

La sentence *formelle*, à la vérité, tombe après S. Jean 15 ; mais l'*exécution réelle* commence déjà, de fait, avec la flagellation : Pilate entre donc ici *en action*, se réservant encore la faculté de s'arrêter en chemin ; ordonnant la flagellation, qu'il pourra, s'il réussit, faire passer pour l'accomplissement de l'*emendatum corripiam,* mais qu'en réalité les Juifs prenaient déjà pour le prélude de la condamnation à mort, qu'ils espéraient et qui suivit en effet. Vue de cette manière l'expression de Matth. 26 : *Jesum autem flagellatum tradidit eis ut crucifigeretur*, ne se rapporte pas à la sentence formelle, à laquelle l'évangéliste ne songe pas ; mais à l'exécution réelle, qui peut être regardée comme commençant déjà ici.

Cette explication du *tradidit* des synoptiques, en vue de S. Jean, me paraît assez acceptable ; et dès lors la suite du texte sacré doit nous engager à laisser les choses comme elles ont été écrites. Ainsi Pilate délivra Barabbas ; il crut pour le moment que peut-être il réussirait ainsi à sauver la vie à Jésus, et le fit flageller. Après cette flagellation vient, selon nous, la seconde moitié de Matth. 26, dans le sens que nous avons indiqué, puis le couronnement d'épines.

Après cela S. Jean continue ; et XIX, 7, les Juifs en

viennent à l'accusation de lèse-religion. Celle-ci fit impression sur Pilate, moins cependant que la parole de Jésus (verset 11) : *Non haberes potestatem*, etc. ; Pilate allait décidément le laisser libre, si les accusateurs, ne lâchant pas prise, n'avaient imaginé l'accusation politique de lèse-majesté, et menacé assez ouvertement d'envelopper le procurateur dans la même accusation. Pilate, sachant qu'il n'était pas aimé, et que sous Tibère une telle accusation était dangereuse, céda enfin. L'histoire nous apprend le sort que plus tard il eut lui-même.

—

En résumé, l'*hora tertia* du jour naturel appartient encore au premier quart de jour.

L'espace d'une heure et le quart de jour sont deux choses si différentes, qu'on ne peut nullement les identifier.

Il est encore bien moins permis d'étendre une heure du *premier* quart de jour jusqu'à la *fin* du *second* quart de jour.

Il serait encore moins raisonnable d'interpréter l'*hora tertia* de S. Marc comme *la fin* d'un quart de jour, et plus loin la *sexta* du même S. Marc comme *le commencement* d'un quart de jour.

Enfin l'espace de temps très court qu'on obtiendrait au moyen d'un tel procédé inadmissible, entre le *quasi sexta* de S. Jean et l'*hora tertia* de S. Marc ainsi entendue, me paraît encore moins en rapport avec les événements qu'il doit renfermer, que ne le sont les deux heures en comparaison de la durée du procès devant Pilate.

Nous admettons donc qu'il s'écoula deux heures entre l'assemblée matinale du sanhédrin, Matt. XXVII, 1 ;

Marc xv, 1ª ; Luc xxii, 66), et la condamnation de Jésus, par Pilate ; trois heures depuis l'*hora sexta* du matin de S. Jean et l'*hora tertia* de S. Marc ; de là jusqu'aux ténèbres, trois heures ; et encore trois heures jusqu'au moment où le Seigneur rendit l'âme sur la croix. Tout cela en nombres ronds.

THEOPHILUS.

NOTES

SUR

UNE HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

DESTINÉE AUX SÉMINAIRES.

I

On désirait une histoire de la philosophie, inspirée dans ses appréciations par la doctrine scolastique, et qui pût servir de manuel dans nos séminaires. M. Vallet, prêtre de Saint-Sulpice, professeur au séminaire d'Issy, vient de publier un ouvrage (*Histoire de la Philosophie*, par P. Vallet, in-8° de 634 pages ; Roger et Chernoviz), qui répond à ce désir.

L'an dernier, dans des notes recueillies sur les *Séminaires de philosophie en France*, nous constations l'estime qu'on a partout pour les *Prælectiones philosophicæ* du savant professeur d'Issy. Depuis lors, ce manuel a eu l'honneur d'être recommandé à plussieurs évêques par Léon XIII qui, dans sa touchante sollicitude pour tout ce qui regarde les études philosophiques, avait daigné l'examiner lui-même, il a été perfectionné et complété par l'auteur, et aujourd'hui il est suivi dans quarante-huit séminaires. C'est dire que l'*Histoire de la Philosophie* de M. Vallet est assurée à l'avance d'un grand succès et qu'elle sera bientôt un ouvrage classique dans plusieurs diocèses. Ce livre mérite, à ce titre, une attention exceptionnelle.

L'auteur divise son ouvrage en trois parties, consacrées, la première à la philosophie ancienne, la deuxième à la philosophie des Pères et des scolastiques, et la troisième à la

philosophie des modernes. Après un chapitre donné aux doctrines de l'Orient, il nous conduit à travers les divers systèmes philosophiques des Grecs, des Romains et des Alexandrins. Ensuite passent devant nous, siècle par siècle, les Pères, les scolastiques, les auteurs du temps de la Renaissance, puis Descartes et les modernes. Dans chaque siècle, les philosophes se présentent groupés par école. Voici par exemple, au XIXe siècle, l'école sensualiste, l'école idéaliste, l'école sceptique, l'école panthéiste athée, l'école éclectique, l'école traditionaliste, l'école mystique, l'école ontologiste, enfin l'école aristotélicienne et thomiste. Les noms placés dans cette dernière sont ceux de Barthélemy-Saint-Hilaire, Ravaisson, Ch. Jourdain, Balmès, Sanseverino, Zigliara, Gonzalès, Lepidi, Monsabré, Cornoldi, Kleutgen, Talamo, Signoriello.

L'article consacré aux principaux auteurs renferme ordinairement une courte notice sur leur vie et leurs ouvrages philosophiques, une exposition assez étendue de leurs opinions et enfin l'appréciation de leur système.

II

Il est fait aux doctrines et aux auteurs une place d'autant plus considérable, qu'ils ont eu une plus grande influence dans le monde philosophique.

Comme on devait s'y attendre, l'histoire de la philosophie des Pères et des scolastiques a été traitée avec une ampleur et une érudition particulières. Nous trouvons ici des renseignements qu'on chercherait vainement dans beaucoup d'histoires de la philosophie. Ajoutons que les philosophes anciens ne sont pas pour cela négligés, non plus que les modernes.

Parmi les études qui nous ont paru remarquables indiquons celles sur Aristote, S. Denys l'Aréopagite, S. Augustin, S. Anselme, S. Thomas, Duns Scot, Descartes, Leibnitz, dont la plupart ont plus de trente pages d'étendue.

Dans cette galerie, les théologiens n'ont rang qu'en raison de leurs écrits et de leurs doctrines philosophiques.

S. Augustin domine de beaucoup tous les Pères de son temps, si on l'envisage comme philosophe, et il devait avoir, dans le IVe siècle, une place de choix. Mais M. Vallet se contente de nommer les contemporains du grand évêque d'Hippone. Quelques-uns d'entre eux méritaient, ce semble, les honneurs d'une courte notice.

Puisque M. Vallet avait parlé des gnostiques et de Philon à l'occasion de S. Irénée, la grande figure de S. Athanase et les luttes de l'Eglise contre l'hérésie rationaliste d'Arius, n'auraient-elles pas dû aussi nous occuper un instant ? Dans une de ses lettres (*Epist. ad episc. Ægypt.*), l'illustre Père d'Alexandrie a placé le point de départ de l'arianisme, dans cette erreur inspirée par le gnosticisme, que « le Christ est la première des créatures, » et dans cette maxime philosophique de Philon, que « le Dieu saint et infini ne peut entrer en contact avec le monde créé et fini », principes dont S. Athanase avait montré la fausseté, en se plaçant au point du vue rationnel.— Nous aurions voulu pareillement quelque mention des travaux de S. Grégoire de Nysse.

Suarez est le seul représentant de son école sur la vie et les écrits duquel il nous soit donné quelques détails. Il nous semble que les ouvrages de Vasquez ont autant d'importance que beaucoup d'autres qui sont cités dans le même siècle. Encore qu'ils aient surtout étudié la théologie, de Lugo, Rippalda et d'autres de leurs confrères ont approfondi bien des questions philosophiques d'une manière originale, ils ont donné des solutions nouvelles, aussi nous étonnons-nous de ne point voir leur nom inscrit à côté de ceux de Vasquez et de Suarez.

III

La première qualité qu'on est en droit de trouver dans une *Histoire de la Philosophie*, c'est la fidélité et l'exactitude dans l'exposé des systèmes. Le livre de M. Vallet possède cette qualité à un degré vraiment remarquable.

Quelle différence entre les esquisses vigoureuses de ce livre

et les analyses sans vérité et sans cachet qui se rencontrent dans tant d'ouvrages de seconde ou de troisième main ! Quiconque a lu S. Augustin, S. Thomas, Descartes ou Bossuet, les reconnaîtra du premier coup d'œil, dans les portraits tracés par le consciencieux professeur d'Issy. C'est bien leur pensée tout entière, sans voile ni restriction.

En exposant la pensée des philosophes qu'il étudie, M. Vallet ne prépare point ses réfutations ou ses explications ; elles viendront à leur tour, mais après que chaque système aura été fidèlement analysé. Rien n'est détourné de son vrai sens dans les théories de Descartes, de Leibnitz ou d'aucun autre; rien n'est atténué dans certaines assertions de S. Thomas, de S. Augustin, de S. Anselme ou de S. Bonaventure, dont les adversaires de la scolastique ont voulu s'armer contre elle. M. Vallet joint la loyauté à l'érudition. Peut-être semblera-t-il à quelques-uns qu'il a exposé la doctrine de Platon en lui donnant un sens trop défavorable, et qu'il a expliqué les théories d'Aristote dans un sens plus orthodoxe que celui du Stagirite. Du moins M. Vallet a fait connaître au lecteur que son interprétation peut être discutée. Nous ferons la même remarque pour ce qui regarde Duns Scot.

Du reste chaque auteur apporte lui-même les couleurs qui doivent servir à le peindre. Des citations bien choisies viennent sans cesse remplir le canevas tracé. Elles font de l'ouvrage comme un riche musée où nous pouvons admirer le style de chaque auteur avec sa pensée.

Des renvois nombreux font en même temps connaître les passages à consulter, si l'on veut se rendre un compte plus détaillé de chaque doctrine. Qu'il est regrettable de ne point trouver des indications semblables dans certains des auteurs que nous enseignons ! Sous prétexte sans doute qu'ils ne disent rien que d'élémentaire, ces auteurs taisent trop souvent, à ceux qui les étudient comme à ceux qui les expliquent, la source de certaines assertions ou de certaines preuves qui mériteraient pourtant d'être contrôlées.

Le canevas sur lequel M. Vallet reproduit chaque physionomie est généralement le même. Il étudie successivement les

assertions des auteurs sur la logique, la physique, l'anthropologie, l'ontologie, la théodicée, la morale générale, la morale spéciale et la politique. En suivant constamment ce même ordre, il facilite les recherches du lecteur et les rapprochements entre les divers systèmes. Néanmoins dans certains cas M. Vallet n'hésite pas à abandonner ce plan : c'est quand l'exposition d'une doctrine dans l'ordre que nous venons d'indiquer, placerait le lecteur à un point de vue d'où il ne pourrait se rendre compte des assertions du système analysé.

IV

Les scolastiques, tout en restant d'accord sur un grand nombre de points, se divisèrent sur plusieurs autres. Des camps opposés se formèrent, et presque tous nos traités philosophiques et théologiques retentissent encore des discussions qui s'élevèrent soit entre les Scotistes et les Thomistes, soit entre les Thomistes et les partisans du Molinisme et de Suarez.

Nous aurions désiré que M. Vallet nous montrât mieux l'opposition et les luttes de ces trois fameuses écoles.

Rendons-lui cette justice qu'il étudie les opinions de Scot et aussi celles de Suarez avec un soin suffisant ; mais après Scot, il ne nous montre plus aucun Scotiste, et la phalange dont Suarez est le porte-drapeau ne nous apparaît que comme une division de l'armée thomiste.

Les thomistes prétendent sans doute que leur doctrine particulière est de tous points la doctrine de saint Thomas. C'est là une prétention fort respectable, et quand M. Vallet, dans ses *Prælectiones*, adopte, comme c'est son droit, les opinions thomistes, nous sommes heureux de le voir invoquer l'autorité du Docteur angélique.

Mais, ne l'oublions pas, les Jésuites de l'école de Suarez et quelquefois les partisans de Scot prétendent, eux aussi, que leur doctrine est celle de l'ange de l'Ecole. Dans une histoire de la philosophie, il nous semble qu'il fallait tenir compte de cette considération.

Pour dire toute notre pensée, il est des questions que saint Thomas n'a pas tranchées, il en est qui sont nées après lui, et dans celles mêmes qu'il a traitées, il est tel cas où l'opinion de Suarez peut aussi bien que l'opinion thomiste revendiquer l'autorité du grand docteur.

Mais il est inutile d'entrer dans la discussion de cette question délicate ; car, à quelque opinion que l'on appartienne au point de vue des doctrines, il faut reconnaître qu'au point de vue historique et en tenant un compte égal des prétentions légitimes de chaque parti, on doit montrer les écoles scotistes, mais surtout thomistes et suaréziennes comme des branches orthodoxes de la scolastique qui assez souvent sur les points mêmes où elles se divisent, prétendent garder toutes trois la doctrine du docteur Angélique.

Nous aurions donc désiré que M. Vallet ne peignît point Suarez comme un adversaire de saint Thomas, dans tous les points où l'illustre jésuite est l'adversaire des thomistes ; nous aurions désiré que (p. 350, 430, 439, 455) il ne donnât point exclusivement le thomisme comme le représentant autorisé de la doctrine de l'Ecole ; nous aurions voulu qu'au XVIIe, au XVIIIe et au XIXe siècle, il groupât les partisans de la scolastique, sous le nom d'école scolastique, au lieu de les grouper sous le nom d'école thomiste.

Pour cela, sans doute, il n'y aurait que peu de mots à changer dans son livre ; mais ce changement, à notre avis, serait important, parce qu'il supprimerait une confusion extrêmement regrettable.

Si, en philosophie, les opinions thomistes peuvent être en plus grand honneur que les opinions de Suarez, remarquons-le bien, en théologie, dans les questions capitales de la foi, de la puissance obédientielle, de la grâce efficace et dans plusieurs autres, c'est au système de Suarez que l'on se rallie ordinairement. Qu'on regrette, si on le veut, un fait, qui est une anomalie, puisque tout se tient dans ces systèmes et qu'il semble logique que ceux qui sont thomistes dans leurs opinions philosophiques le soient également dans leurs doctrines théologiques ! Mais l'histoire doit tenir compte de faits

aussi incontestables. M. Vallet aurait pu chercher à expliquer ce fait qui, à première vue, paraît étrange, dire que Vasquez, Suarez, de Lugo, Rippalda, bien d'autres jésuites encore, ont été de grands théologiens ; qu'ils ont créé ou traité de main de' maîtres certaines parties de la science sacrée, et que naturellement ils y ont laissé l'empreinte de leur système philosophique. Mais cela ne fait que montrer davantage l'importance de l'école de Suarez.

Reconnaissons que M. Vallet, en acceptant le nom de thomisme mitigé pour le système des Jésuites, aurait pu jusqu'à un certain point se donner le droit de confondre ensuite le thomisme rigide joint au thomisme mitigé, avec la doctrine incontestablement orthodoxe ; mais il met lui-même le thomisme mitigé des Jésuites en opposition avec le thomisme rigide des Dominicains, et il ne fait qu'à ce dernier l'honneur de le confondre avec la doctrine de saint Thomas. Du reste, la confusion des mots ne peut qu'amener la confusion des choses ; et il importe que les élèves de nos séminaires distinguent parfaitement ces deux écoles, qu'ils verront presque continuellement aux prises dans certains traités de théologie. C'est pourquoi c'est un défaut, à notre avis, que dans l'histoire de la philosophie qui nous occupe, l'école de Suarez soit absorbée ou plutôt totalement éclipsée par l'école thomiste.

V

Dans ses appréciations, M. Vallet nous a paru montrer une sagesse et une impartialité dignes de tout éloge.

Tous les systèmes sont jugés rapidement, en faisant pour chacun, la part du bien et du mal, du vrai et du faux. Les jugements portés sont clairs, concis, formulés avec précision et toujours nettement motivés. On reconnaît que l'auteur a étudié toutes les questions philosophiques, à voir de quelle main assurée il abat à ses pieds les opinions qui lui semblent fausses.

Il est thomiste dans ses appréciations. Elles devaient être naturellement conformes aux sentiments adoptés dans ses *Prælectiones philosophicæ*.

M. Vallet nous renvoie même assez souvent à ce dernier

ouvrage. Nous n'avons pas manqué d'y recourir plusieurs fois, sur ses indications. Mais comme nous avions en main la première édition et que l'*Histoire de la philosophie* cite d'après la pagination de la seconde, nous avons dû chercher quelque peu certains passages. En effet, comme notre auteur corrige et complète vraiment les nouvelles éditions de son manuel, comme la deuxième, par exemple, renferme un appendice intéressant sur la conciliation entre les sciences modernes et les théories scolastiques, qui ne se trouvait point dans la première, la pagination a nécessairement changé. Cet inconvénient ne fera que s'accroître à fait que les éditions des *Prælectiones* se multiplieront, et nous ne voyons au mal qu'un seul remède : diviser les *Prælectiones* en numéros qui resteront toujours les mêmes, et diviser de même l'*Histoire de la philosophie*, si l'auteur veut y renvoyer dans ses *Prælectiones*.

Quelques jugements de M. Vallet, conformes du reste à l'enseignement commun, nous ont suggéré des réflexions qu'on nous permettra de transcrire ici.

VI

Personne n'ignore les discussions qui se sont élevées sur la valeur du fameux argument par lequel saint Anselme prétend prouver l'existence et les attributs de Dieu. Il nous a toujours semblé qu'il fallait l'admettre ou le rejeter, selon le sens qu'on lui donne.

Si cet argument suppose que Dieu est connu immédiatement, ou bien s'il prétend démontrer l'existence de Dieu, sans partir de l'existence d'aucun être contingent, c'est une démonstration sans valeur.

Mais si le raisonnement de saint Anselme est un argument *a posteriori*, s'il s'appuie sur l'existence des créatures et sur leurs propriétés, pour en déduire l'existence et les attributs de l'Être suprême, nous ne voyons pas en quoi il diffère de toutes les preuves qu'on admet dans l'Ecole. Donnez-nous n'importe quelle créature existante, et nous pouvons nous en servir pour établir l'existence de Celui qui est la source de tout être. Nos actes de désir ou de connaissance, considérés comme des acci-

dents existant dans notre âme, peuvent aussi bien servir de base à l'argumentation, qu'un rayon de lumière, un son, une couleur ou tout autre accident des substances matérielles, qu'un bloc de marbre, un corps humain ou toute autre substance soit matérielle, soit spirituelle.

Rien n'empêche, en même temps, qu'on considère nos pensées comme des accidents qui existent dans notre âme, pour en déduire l'existence de Dieu ; rien n'empêche, disons-nous, de considérer ces mêmes pensées au point de vue de leur objet et d'admettre que l'être suprême a toute la perfection que nous pouvons imaginer ou désirer. Nous ne pouvons, en effet, rien penser, rien désirer qui ait plus de vérité, de bonté, de beauté, que le Dieu infini, cause et fondement de tout être et de toute possibilité, car si ce Dieu est la cause et le fondement de toutes choses, de toute existence, de toute vérité, de tout bien, il faut qu'il possède en lui-même l'existence et toutes les perfections qui sont dans les êtres ou qui peuvent s'y trouver.

C'est cette double conclusion que saint Anselme a cherché à exprimer dans son argument. Après avoir développé dans son *Monologium* les preuves ordinaires de l'existence et des infinies perfections de Dieu, il veut, dans son *Proslogium*, qui en est la continuation, faire une œuvre de dialectique habile, et fournir, comme il le dit lui-même, une forme d'argumentation qui en elle seule renferme la preuve de l'existence de Dieu et de tous ses attributs. Cette forme d'argumentation est celle que l'on connaît : « Id quo majus cogitari nequit, existit. »

Cette formule suppose, comme point de départ, un être existant, à savoir la pensée, qui est un accident de l'âme. Notre argument est donc *a posteriori*, et il prouve l'existence de Dieu, qu'il tend à établir ; car, s'il existe une pensée en moi, il faut que Dieu existe. Saint Anselme, dans sa réponse à Gaunilon, fait bien remarquer que son argument ne prouve qu'à la condition qu'on lui donnera pour base une entité réelle et existante, la pensée considérée comme un accident qui existe dans l'âme et pas seulement l'idée considérée objectivement. « Sæpe repetit Gaunilonus, dit-il (*Lib. Apol.*

cont. Gaunil., cap. 5, édit. Migne, col. 254), me dicere quia quod est majus omnibus est in intellectu, et, si est in intellectu est et in re. Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet quod dicitur *majus omnibus* et *quo majus* COGITARI *nequit,* ad probandum quia est in re quod dicitur. »

L'argument de S. Anselme peut servir à établir non seulement l'existence de Dieu, mais encore toutes ses perfections, car j'ai le droit d'attribuer à ce Dieu toutes les perfections auxquelles je pourrai penser. Il existe donc puisque je pense, et il existe si grand que je ne puis rien penser de plus grand « *Id quo majus cogitari nequit, existit* ». Cette preuve des infinies perfections de Dieu est invoquée par S. Thomas. Voici en effet comment le Docteur angélique s'exprime (I *Cont. Gent.* cap XLIII, n. 7): « Intellectus noster intelligendo aliquid, in infinitum extenditur, cujus signum est quod, quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus in infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse quam oportet esse maximam rerum et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus. »

Nous n'aurions pas parlé ici du sens de cet argument et de sa valeur, si M. Vallet n'admettait avec nous, que l'argumentation de S. Anselme ne suppose dans son auteur, aucun système faux sur l'origine des idées ou sur la nature des universaux, si surtout il n'admettait que cette argumentation n'est pas faite *a priori*, mais *a posteriori*, comme l'a très bien montré le P. Monsabré cité dans notre *Histoire de la philosophie.*

Mais s'il en est ainsi, pourquoi l'argument ne prouverait-il pas? C'est un point sur lequel M. Vallet ne nous semble pas avoir exprimé assez clairement son avis. Après avoir rapporté que l'Ecole rejetait la valeur de ce raisonnement, compris comme un argument *a priori,* il ajoute: « Est-ce à dire pour cela qu'il n'y ait aucun profit à tirer du raisonnement du Proslogium? Nous ne le pensons pas. » Mais quel profit en peut-on tirer; et faut-il le regarder oui ou non comme une vraie preuve ? Notre auteur s'abstient de le dire.

Si M. Vallet regardait cet argument comme bâti *a priori*, il devrait le rejeter; mais du moment qu'il le regarde comme fait *a posteriori*, pourquoi hésite-t-il à l'admettre ?

En ce qui concerne l'argument analogue de Leibnitz, l'auteur de l'*Histoire de la philosophie* pense qu'il ne prouve point et néanmoins qu'il est *a posteriori*. Nous n'avons pu non plus concilier ces deux affirmations.

VII

Ceux qui liront avec attention le livre qui nous occupe, remarqueront que tous les auteurs cités comme partisans des idées innées au sens des Cartésiens, ont, d'après M. Vallet, soutenu sur cette question le pour et le contre, c'est-à-dire qu'en certains écrits ils soutiendraient l'innéisme et qu'en certains autres ils le combattraient.

Il est assez extraordinaire de voir les partisans d'un système se contredire tous sans exception, surtout quand il s'agit du point capital de ce système, surtout quand ces hommes qu'on trouve en contradiction avec eux-mêmes, s'appellent Descartes, p. 404, Bossuet, p. 438, Leibnitz, p. 454, ou de Maistre, p. 589.

Au lieu de conclure comme le fait notre *Histoire de la philosophie*, que les assertions de Bossuet, p. 438, et des auteurs qui viennent d'être cités, sont *incohérentes*, nous aurions examiné s'il est bien vrai que l'innéisme admet des idées innées, en entendant le mot *idées* au sens que lui donnent les scolastiques.

L'école cartésienne supprime toute distinction réelle, soit entre la substance de l'âme et ses puissances, soit entre celles-ci et leurs opérations. Cela posé, elle devait appeler *idées* non seulement les idées proprement dites (celles qu'elle nomme *réflexes* et qui sont transitoires), mais encore ce que nous appelons les *habitus* intellectuels, ou même l'intellect lui-même. Quand donc les Cartésiens affirment l'existence d'idées innées (qui sont directes ou inconscientes et non pas réflexes), c'est des facultés et des dispositions de l'âme qu'ils entendent parler.

Par conséquent, si Descartes, p. 403, s'exprime ainsi : « Quand il (Leroy) dit que l'esprit n'a pas besoin d'idées, ou de notions, ou d'axiomes qui soient nés ou naturellement imprimés en lui, et que cependant il lui attribue la faculté de penser, c'est-à-dire une faculté naturelle et née avec lui, il dit, en effet, la même chose que moi ; car je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles » (*Lettre* 38, *réfutation du placard de Leroy*) ; si Leibnitz à son tour affirme « que les idées et les vérités nous sont innées, comme des *inclinations*, des *dispositions*, des habitudes ou des virtualités naturelles, et *non pas comme des actions* » (*Nouveaux Essais*, av. prop.), l'équité demande que l'on voie dans ces assertions ce que ces auteurs y ont voulu mettre, c'est-à-dire une explication de leur innéisme et pas une contradiction.

Nous croyons donc toujours ce que nous avons soutenu ailleurs, que sur la question de l'origine des idées, les assertions des Cartésiens peuvent s'entendre dans un sens conforme à la doctrine scolastique.

Du reste nous reconnaissons que cette confusion introduite entre les idées, les dispositions et les puissances, a causé un grand mal à la philosophie et à la théologie, et qu'il faut revenir aux distinctions établies par les scolastiques et propager leur doctrine trop longtemps oubliée.

Et même le livre de M. Vallet aurait répondu plus pleinement à l'idéal que nous formons d'une *histoire de la philosophie* si en général il avait fait ressortir davantage la parenté chronologique et logique des systèmes, si en particulier il avait montré comment plusieurs des erreurs qui se sont déroulées sur la scène du monde depuis le XVIIe siècle, ont été les conséquences logiques du système de Descartes, encore que celui-ci n'ait ni prévu, ni voulu ces conséquences désastreuses.

On peut en effet prouver par les faits que ce philosophe a amené ces erreurs, non seulement indirectement, en proscrivant la scolastique et en introduisant la méthode du doute mais encore directement, en établissant des notions d'où on a ensuite tiré mille conclusions fausses.

La confusion entre les puissances et leurs opérations met-

tait un abîme sans fond entre le subjectif et l'objectif, dès que les objets cessaient d'être regardés comme la cause formelle des idées. C'est pour combler cet abîme que Kant a fait tant d'efforts inutiles et qu'on n'a pas cru pouvoir trouver d'autres moyens que le Panthéisme de Hégel.

La même confusion devait, comme nous l'avons montré ailleurs, donner naissance au Fidéisme et à l'Ontologisme qui sont nés de cette supposition que l'intellect est incapable de se former une idée générale, mais qu'il reçoit tout du dehors.

Elle devait introduire dans nos théologies des notions fausses sur la grâce habituelle, sur la grâce actuelle, sur la foi, sur la manière dont les actes de foi sont produits, et sur la vertu en général que certains théologiens travestissent à leur manière pour en faire une sorte d'idée innée, une sorte d'acte perpétuel et inconscient.

Mais avouons que ce n'est pas à une histoire de la philosophie qu'il appartient de montrer la fâcheuse influence de l'innéisme sur les doctrines théologiques de quelques modernes.

VIII

A notre sentiment, les erreurs du traditionalisme ne sont pas toujours déterminées avec toute la précision et toutes les explications désirables. Ce qui peut faire croire à certains esprits, que les données de la théologie sur la nécessité morale d'une révélation, sont en désaccord avec la réfutation du fidéisme qu'ils ont trouvée dans les manuels de philosophie.

Aussi regrettons-nous de ne point lire dans l'*Histoire de la philosophie* de M. Vallet, la distinction qu'il faut faire entre la *nécessité absolue* et la *nécessité morale* de la révélation.

Sans doute la philosophie s'occupe du traditionalisme à l'occasion du dernier criterium de la certitude et de l'origine des idées universelles, et il est absolument impossible que la foi ou la tradition deviennent ou la règle suprême de la certitude, ou la source première des idées universelles. Mais la philosophie peut s'occuper des moyens qui déterminent les hommes à adhérer avec plus de confiance aux vérités natu-

relles et de ceux qui les aident à développer leurs idées. Or il est évident que l'autorité de la tradition joue ici un grand rôle, et que même dans le domaine des vérités que nous admettons à cause de leur évidence, la confiance que nous inspirent la tradition et la révélation, attirera notre attention sur les points qu'il faut considérer pour préciser, développer et garder la vérité. C'est pourquoi les théologiens enseignent que, dans l'état où se trouvait le monde, une révélation était *moralement nécessaire* pour l'entière conservation et la pleine intelligence des vérités qui composent la religion naturelle.

Cette thèse appartient autant à la philosophie qu'à la théologie, et pourtant nous n'en trouvons aucune trace ni dans la plupart de nos manuels de philosophie ni dans le livre qui nous occupe. Aussi il nous semble qu'après y avoir lu les éloges donnés aux doctrines d'Aristote, et les preuves invoquées contre les traditionalistes, on doit soupçonner l'enseignement commun des théologiens sur la nécessité morale d'une révélation, d'être exagéré et peut-être même d'être fidéiste.

Il y aurait aussi bien des observations à faire sur la manière dont les traditionalistes ont confondu l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Il est vrai que ces remarques sont plutôt du domaine de la théologie ; mais c'est précisément pour cela qu'avec le texte du Concile du Vatican sur la distinction entre les deux ordres, nous aurions voulu voir apporter par M. Vallet contre le traditionalisme, un autre texte du même Concile beaucoup plus facile à comprendre par des élèves de philosophie, et qui frappe plus directement l'erreur dont nous parlons : « Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo dignosci non posse ; anathema sit. » (Const. *de Fide cathol.* can. I, *de Revelatione*).

IX

Au sujet de notre connaissance naturelle de Dieu, il nous paraît aussi que M. Vallet et plusieurs autres philosophes, particulièrement dans leur réfutation de l'ontologisme, ne

distinguent pas suffisamment entre deux manières bien distinctes, dont cette connaissance naturelle est médiate et dont la connaissance de la vision béatifique sera immédiate.

On se contente ordinairement d'enseigner que notre connaissance naturelle de Dieu diffère de la vision béatifique en ce sens, que sur la terre nous ne connaissons Dieu qu'indirectement, par le moyen des créatures dont nous nous servons pour nous démontrer son existence et ses attributs, tandis que au ciel il n'y aura aucune créature entre nous et Dieu.

Il faut ajouter que sur la terre nous connaissons Dieu médiatement, en ce sens que nous le connaissons au moyen des espèces intelligibles, tandis que au ciel, nous le connaîtrons sans aucune espèce intelligible.

La substance divine elle-même se communiquera à nous sans l'intermédiaire d'aucune image. En effet, la lumière de gloire requise pour cette vision, ne remplira pas le rôle des espèces intelligibles, mais le rôle d'un fortifiant qui donnera une capacité nouvelle à notre âme, sans en détruire la substance.

Voilà la doctrine de la théologie sur cette vision béatifique si pleine de mystères.

Ce n'est point le lieu de développer cette doctrine ; mais il fallait la rappeler, pour faire voir combien on est incomplet, quand, après avoir montré que d'après les ontologistes nous connaissons Dieu sans le secours d'aucune autre créature que notre âme, on en conclut immédiatement qu'ils ne mettent aucune différence entre notre connaissance naturelle de Dieu et la vision béatifique.

En réalité si l'on accordait à notre âme une connaissance de Dieu au moyen d'espèces intelligibles, mais sans l'intermédiaire d'aucune déduction, ni d'aucune créature autre que nous-même, cette connaissance fort semblable à la connaissance naturelle que les anges ont de Dieu, différerait encore infiniment de la vision béatifique.

En négligeant de faire cette remarque, on donne aux élèves une idée peu exacte de la possession surnaturelle de Dieu, qui est en réalité au-dessus de tout ce que nous pouvons conce-

voir et de tout ce qui peut être donné naturellement à aucune créature.

Du reste, comme les ontologistes soutiennent que nous connaissons Dieu naturellement sans le secours d'aucune espèce intelligible, aussi bien que sans l'aide d'aucune déduction, l'objection qu'on leur fait reste dans toute sa force ; et ils ne peuvent indiquer quelle différence il faut mettre entre leur vision immédiate de Dieu et la vision béatifique.

X

Il n'est point d'ouvrage qui soit parfait, et comme le livre de M. Vallet aura certainement d'autres éditions, signalons tous les points sur lesquels il nous paraît pouvoir être perfectionné.

L'histoire de la philosophie n'étant pas seulement le portrait des philosophes et l'analyse de leur pensée, on y lirait volontiers quelques lignes consacrées aux luttes entre les thomistes et les molinistes, aux discussions sur la théorie de la matière et de la forme dont nous avons été témoins dans ces dernières années, aux décisions de certains conciles, de celui de Vienne par exemple, aux dispositions manifestées à chaque époque par l'Eglise, le clergé, les universités, pour les divers systèmes philosophiques.

Le nom qui les désigne ne fait pas connaître suffisamment le caractère général de certaines écoles, et l'on voudrait de temps en temps quelques coups d'œil d'ensemble.

Les recherches seraient facilitées, si l'on trouvait en tête de chaque paragraphe un résumé de tout ce qui s'y trouve ; si on lisait sous les titres *École thomiste, École mystique,* etc., l'indication de tous les auteurs dont il va être parlé, et pour les auteurs auxquels plusieurs pages sont consacrées, un sommaire des points de vue auxquels ils sont examinés; si les divisions en notice biographique, exposé de la doctrine, et critique du système, étaient mises en relief par des sous-titres imprimés en caractères qui ressortent mieux ; si, en passant à un nouvel auteur, on en était toujours averti par la vue de son nom mis en italique.

Quelques questions, en très petit nombre il est vrai, ne semblent pas se trouver à leur place logique. On s'étonne de voir, sous le titre *S. Irénée,* p. 97, beaucoup plus de détails sur les gnostiques et surtout sur la cabale juive de laquelle S. Irénée ne s'est pas occupé, que sur S. Irénée lui-même. L'étude sur les philosophes arabes, p. 478, sur Bannès, p. 491, sur S. François de Sales, p. 357, ne sont pas non plus données au moment où il eût fallu en parler.

La bonne disposition de l'ouvrage et l'utilité des élèves nous semblent demander aussi plus de régularité dans les notices biographiques. Elles sont suffisantes pour le plus grand nombre des philosophes ; pour d'autres quelquefois d'assez grande valeur, on ne lit pas même la date ou le lieu de leur naissance.

A ces derniers, il est vrai, M. Vallet donne très souvent, dans le corps de l'article, le nom de leur patrie qu'il n'a pas fait connaître d'abord. Mais quand nous voudrons apprendre ce détail, c'est naturellement en tête de la notice biographique que nous irons le chercher ; et si nous lisons l'ouvrage d'un trait, nous sommes un peu surpris de voir appelé *philosophe d'Edimbourg, philosophe du Rouergue* ou *philosophe de Cordoue,* des hommes dont nous n'avons pas encore appris la patrie. Cette observation s'applique aux articles consacrés à Sénèque, S. Irénée, Epictète, Boème, Bossuet, Fénelon, Condillac, Rousseau, de Maistre, Stewart, Laromiguière, etc.

Encore que la correction typographique du livre soit généralement suffisante, on rencontre de temps en temps des fautes regrettables.

Plusieurs alinéas sont mal placés : donnons, comme exemple, la manière dont à deux pages consécutives, 569 et 570, les dernières phrases de l'exposé du système de Fichte, puis de celui de Schelling, sont séparées de ces exposés et jointes à des pensées d'un autre ordre.

Nous attribuons aussi à des incorrections typographiques l'omission ou l'inexactitude de quelques renvois. Prenons la page 144 : Elle renferme une citation de S. Augustin. Elle est indiquée comme étant du *Sermon* 241, c. II ; c'est 141 qu'il

faut lire. De plus, il est probable qu'une autre indication est omise ; car le commencement et la fin du passage sont bien de l'endroit cité ; mais ce qui forme le milieu du texte ne se trouve pas dans notre édition (Migne) de S. Augustin. Nous pourrions relever d'autres fautes encore dans les lignes qui suivent. Quatre pages plus haut, p. 140, il faut lire que l'évêque d'Hippone corrige ce qu'il a dit des idées innées au chap. IV du premier livre des *Rétractations,* n. 4, et qu'il renvoie au chap. XV du douzième livre sur la *Trinité.*

Du reste, il ne faut pas conclure de ces inexactitudes que l'auteur n'a pas lui-même recouru aux principaux philosophes dont il donne des citations ; la lecture de son ouvrage nous a donné la persuasion contraire.

XI

En résumé l'*Histoire de la philosophie* de M. Vallet est un livre excellent et on ne sait ce qu'il y faut louer le plus de l'exactitude et de l'érudition avec laquelle chaque système est exposé, ou de la modération, de la justesse, de la netteté et de la concision des appréciations.

Cet ouvrage est destiné à faire un grand bien. Il paraît à son heure, et répond à un besoin que ressentaient tous ceux qui désirent la propagation et le triomphe de la philosophie scolastique.

Ceux qui ne connaissent point cette philosophie et qui n'ont pas le loisir ni le courage d'en entreprendre une étude approfondie, la trouveront exposée sous une forme vivante, attrayante et rapide dans l'analyse que le savant professeur d'Issy a fait des divers systèmes. C'est sans doute en leur faveur qu'il a écrit son livre en français.

Ceux même qui ont médité S. Thomas et ses ouvrages rencontreront dans cette histoire bien des renseignements et bien des explications utiles.

Mais c'est surtout dans nos séminaires que le livre de M. Vallet rendra des services.

Il nous semble trop long et trop chargé de citations pour

être étudié de mémoire par les élèves. Néanmoins il pourra être mis en leurs mains pour être perpétuellement consulté par eux. Notons que son prix très modique en rend l'achat facile à tous.

Nous voyons dans certaines histoires de la philosophie beaucoup moins considérables, des sommaires mis à la fin des chapitres pour en faciliter l'étude. M. Vallet pourrait résumer tout son ouvrage de cette matière, indiquant toutes les grandes lignes des principaux systèmes et en donnant une courte appréciation sans aucun texte à l'appui. Un résumé de cette sorte pourrait être étudié de mémoire et servir de thème aux leçons qu'on voudrait faire sur l'histoire de la philosophie. On peut du reste obliger les élèves à faire eux-mêmes ce sommaire, puis à l'étudier, et ce double travail leur sera très profitable.

Finissons en appelant de nos vœux une *histoire de la théologie* qui soit la digne sœur de l'*histoire de la philosophie* que nous devons à M. Vallet.

A. Vacant,

Maître en Théologie, Professeur au Séminaire de Nancy.

CLASSIFICATION

DES ÉGLISES ET CHAPELLES.

—

Les églises et chapelles sont de conditions diverses : elles sont patriarcales, primatiales, métropolitaines, cathédrales, collégiales, paroissiales, conventuelles, ou elles peuvent avoir d'autres destinations : être, par exemple, affectées au service d'une confrérie ; être des lieux de pèlerinage ou de dévotion. Elles peuvent n'être que des chapelles privées, de simples oratoires, ou si elles sont importantes et de forme grandiose, elles peuvent être honorées du titre de basiliques et d'églises insignes. Il s'agit de savoir qui a droit d'assigner aux églises et chapelles ces diverses dénominations et quelles formalités il y a lieu d'employer dans ce but.

Et d'abord, quant aux églises patriarcales, primatiales, métropolitaines, cathédrales, le Souverain Pontife seul a le droit de leur conférer ces prérogatives. Nous ne devons pas nier sans doute que, dans le principe, non seulement S. Pierre, mais chacun des autres apôtres n'eut le pouvoir d'ériger des sièges épiscopaux ; ce qui est manifeste par divers passages des divines Écritures, et notamment par les paroles de S. Paul au chap. I, v. 5, de l'*Epître à Tite : Reliqui te Cretæ ut... constituas per civitates presbyteros sicut et ego tibi. Si quis sine crimine*, etc. *Oportet enim Episcopum sine crimine*, etc. Mais ce pouvoir, concédé aux membres du Collège apostolique par le Sauveur lui-même, n'a pas été transmis à leurs successeurs : Pierre seul a pu léguer aux siens cette faculté qui, étant attachée à sa qualité de chef de l'Église et ne pouvant en être distraite, doit persévérer dans les héritiers de son ège jusqu'à la fin des siècles. Les successeurs de Pierre, les Souverains Pontifes ont donc seuls aujourd'hui le pouvoir d'ériger partout, par eux-mêmes immédiatement ou par ceux

auxquels ils en concèdent la faculté, des sièges patriarcaux, primatiaux, métropolitains, cathédraux ; ils l'exercent immédiatement, surtout quant aux sièges patriarcaux, dont même les trois premiers ont été établis par S. Pierre : ainsi que le donne suffisamment à entendre le grand S. Léon, dans son *Epître à Anatole* (104, c. 5), lorsqu'il dit : *Nihil Alexandriæ sedi, ejus quam per S. Marcum evangelistam B. Petri discipulum meruit, pereat dignitatis... Antiochena quoque Ecclesia, in qua primum, prædicante Beato Petro, christianum nomen exortum est, in paternæ constitutionis ordine perseverat, et in tertio gradu collocata, nunquam se fiat inferior.* Et cette autorité des Évêques de Rome a été reconnue par le Concile de Chalcédoine lui-même, puisqu'ayant dessein d'élever le siège de Constantinople au rang des églises patriarcales, il jugea nécessaire de recourir pour cette fin à l'autorité du Pape S. Léon, qui néanmoins repoussa cette demande, en sorte que cette Église n'a été reconnue comme telle que par Innocent III au quatrième Concile de Latran.

Quant aux autres églises, la vérité est que, dans les premiers siècles, il arrivait quelquefois qu'elles étaient érigées en sièges épiscopaux par les synodes provinciaux, à la demande des évêques sur le territoire desquels elles étaient situées et avec le consentement du métropolitain. Cette pratique est constatée par le canon du quinzième Concile d'Afrique cité par le cardinal Soglia (1), et par le fait même de S. Augustin qui recourut au Primat de Numidie pour établir un Évêque dans une bourgade (*Fussalensi* Castello), et cela sans aucun recours au Saint-Siège, ainsi qu'il conste par la lettre de ce saint.

Ces érections néanmoins ne se faisaient pas sans l'assentiment au moins tacite du chef de l'Église : cette législation était établie par lui ou avec son consentement, et le Pape ne les approuvait qu'autant qu'on s'était conformé en les exécutant aux prescriptions canoniques. Mais comme il arriva, en Afrique surtout, qu'on ne se conformait pas toujours à ces prescriptions, en sorte que des villages et de toutes petites

(1) *Instit. Juris publici*, p. 222.

localités étaient mis au rang de sièges épiscopaux, S. Léon, dans son *Epître LXXXVII*, prescrivit de supprimer ces sortes d'évêchés au fur et à mesure qu'ils devenaient vacants.

C'est surtout avant le IVe siècle, dit Thomassin, que des évêchés nouveaux furent créés avec ce consentement tacite du Souverain Pontife. Il ne faudrait pas néanmoins conclure de là que le Pape, à cette époque, ne créait pas ou ne créait que très rarement par lui-même ou d'une manière directe de nouveaux évêchés. Cela ne serait pas bien conforme à ce que dit S. Innocent I, dans son *Epître à Décent. de Gubbio : Præsertim cum sit manifestum*, affirme-t-il, *in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam, insulasque adjacentes, nullum instituisse ecclesias, nisi eas quas Venerabilis Petrus aut ejus successores constituerunt sacerdotes;* et à ce que nous lisons dans le Bréviaire aux légendes de la plupart des saints Papes qui vivaient à cette époque pendant les persécutions des empereurs romains.

A partir du VIe siècle, les évêchés, dans l'Église latine, furent érigés uniquement par le Pape.

En écrivant à S. Boniface, S. Grégoire II, dans le VIIIe siècle, lui disait : *Præcipimus ut secundum canonum instituta, ubi multitudo excrevit fidelium, ex vigore apostolicæ sedis, debeatis ordinare episcopos.*

Et S. Bernard, dans son *Epître CXXXI : Plenitudo potestatis super universas orbis ecclesias, singulari prorogativa apostolicæ sedi donata est... Potest, si utile judicaverit, novos ordinare episcopatus, ubi hactenus non fuerint; potest, eos qui sunt, alios deprimere, alios sublimare, prout ratio sibi dictaverit; ita ut de Episcopis creare Archiepiscopos liceat; et e converso, si necesse visum fuerit.*

Il en est autrement de l'Eglise orientale, avec l'assentiment toutefois du Saint-Siège, qui a autorisé les patriarches de cette contrée de l'Eglise à créer même de nouveaux sièges épiscopaux s'ils le jugeaient nécessaire. (Card. Soglia, *Inst. jur. publici*, p. 223.)

En France, le Pape doit s'entendre avec le Gouvernement pour ériger les évêchés et les archevêchés, et par conséquent

pour élever les églises au rang de cathédrales ou de métropoles. Mais ce droit n'appartient au Gouvernement que par la concession volontaire du chef de l'Eglise qui l'a ainsi réglé dans le Concordat de 1801, art. 2.

Quant à l'érection des églises et chapelles en églises paroissiales, il est certain, et il y a accord général là-dessus, que le droit de procéder à ces érections appartient à l'Evêque, moyennant l'accomplissement de certaines conditions, qui varient selon la nature des cas : Les érections, en effet, peuvent se faire ou par mode de *création*, ou par *démembrement*, ou enfin par *union*.

Elles ont lieu par *création* lorsque ces églises sont construites ou établies dans des localités où aucune paroisse n'existe, comme, par exemple, dans les contrées nouvellement converties au christianisme, et comme cela eut lieu encore en France en 1801, à l'époque du rétablissement du culte, où les anciennes paroisses furent supprimées par la Bulle *Qui Christi Domini*, et où les Evêques furent autorisés à en créer de nouvelles.

Elles ont lieu par *démembrement* quand on distrait d'une paroisse existante une portion de son territoire pour en former une nouvelle.

Elles se font enfin par *union* lorsque plusieurs paroisses ou bénéfices sont réunis en une seule paroisse.

I. — Par création.

Nulle difficulté pour ce premier cas, et l'Ordinaire en créant ainsi les paroisses n'a qu'à se procurer les ressources nécessaires à leurs besoins, soit pour la construction de l'église ou sa restauration, soit pour les frais du culte, l'ameublement ou l'ornementation, soit pour l'entretien des ministres chargés d'en faire le service. Nous dirons ci-après quelles formalités il faut remplir en France pour obtenir du Gouvernement la reconnaissance de ces églises à titre paroissial.

II. — Par démembrement.

Quoique les saints canons prohibent expressément le mor-

cellement ou le partage des bénéfices, et par conséquent des paroisses, ainsi qu'on peut le voir dans le chap. *Majoribus, de Præbendis*, et au chap. *Ut nostrum*, dont le titre qui fait autorité est celui-ci : *Ut ecclesiastica beneficia sine diminutione conferantur*, néanmoins il est des cas où ce morcellement est licite et où l'on peut l'opérer pour ériger de nouvelles paroisses.

Alexandre III, dans le chap. *Ad audientiam, De ecclesiis ædificandis*, dit que si un hameau est tellement éloigné de l'église paroissiale que ses habitants ne puissent s'y rendre que très difficilement lorsque l'hiver il vient à pleuvoir, et soient ainsi empêchés d'assister aux offices paroissiaux aux heures voulues, on doit construire une église dans ces hameaux et y placer un prêtre qui y remplisse les fonctions pastorales, en lui allouant les revenus du hameau pour son entretien.

Cette prescription est renouvelée dans le ch. 4, sess. 21 du S. Concile de Trente, où il est dit : *In eis... in quibus ob locorum distantiam, sive difficultatem, parochiani sine magno incommodo ad percipienda sacramenta et divina officia audienda accedere non possunt, novas parochias, etiam invitis rectoribus, juxta formam constitutionis Alexandri III, quæ incipit* AD AUDIENTIAM *constituere possint. Illis autem sacerdotibus, qui de novo erunt ecclesiis noviter erectis præficiendi, competens assignetur portio, arbitrio Episcopi, ex fructibus ad Ecclesiam matricem quomodocumque pertinentibus ; et si necesse fuerit, compellere possit populum ea subministrare quæ sufficiant ad vitam dictorum sacerdotum sustinendam.* Ces textes ont été élucidés dans cette *Revue*, t. XI, p. 242, et tome XXIX, p. 376, etc. Nous ne nous arrêterons donc pas plus longtemps à discuter ce point de discipline. Disons seulement qu'ayant consulté à Rome dans un de nos derniers voyages l'un des membres prépondérants de la S. Congr. du Concile sur le cas où le démembrement ne serait fait que pour l'adjonction à une paroisse voisine, il nous fut répondu que le décret de Bellune, qu'on objectait contre le sentiment que nous avons embrassé, ne concernait qu'un cas particulier et ne changeait en rien la

discipline établie par Alexandre III, le Concile de Trente, et sanctionnée expressément par la S. Congrégation, dans un décret relaté par Fagnan, que notre *Revue* reproduit tome XXIX, p. 379.

III. — Par union.

Les Evêques ont encore, d'après le Concile de Trente (sess. XXI, c. 5), le pouvoir d'unir les paroisses et les bénéfices : *Possint Episcopi, etiam tanquam Apostolicæ Sedis delegati, juxta formam juris, sine tamen præjudicio obtinentium, facere uniones perpetuas quarumcumque Ecclesiarum parochialium et baptismalium, et aliorum beneficiorum curatorum vel non curatorum cum curatis, propter earum paupertatem, et in cæteris casibus a jure permissis, etiamsi dictæ ecclesiæ vel beneficia essent generaliter vel specialiter reservata, aut qualitercumque affectata.*

Mais il est défendu par ce même Concile (sess. XXIV, c. 13) d'unir les églises paroissiales aux monastères quelconques, aux abbayes, aux dignités, aux prébendes des cathédrales ou des collégiales, comme aussi aux bénéfices simples, aux hospices ou aux ordres militaires. En outre, Clément V, dans le Concile de Vienne, défendit d'opérer ces unions en faveur des chapitres et de la mense épiscopale, les déclarant nulles, nonobstant toute coutume contraire : *hoc irritum esse decernimus, quavis consuetudine non obstante* (1).

L'union de diverses paroisses n'amènerait pas ordinairement l'établissement d'une nouvelle église paroissiale, à moins qu'on unît des églises qui ne seraient que chapelles de bénéfices simples : ce qui ne peut avoir lieu aujourd'hui en France, où il n'y a d'autres bénéfices que les paroisses, les canonicats ou les évêchés; ou à moins qu'en unissant diverses paroisses l'Evêque établirait que le service paroissial se ferait dans une église différente où il avait lieu auparavant ; cas bien rare sans doute.

Nous n'avons rien de particulier à dire concernant l'érection par *union* des églises paroissiales, puisque dans les deux

(1) Clem. lib. 3, tit. IV, cap. 2.

hypothèses où cette union est possible, il ne peut y avoir de difficulté concernant celle que l'Evêque a choisie pour lui conférer ce titre.

Formalités à remplir en France pour obtenir la reconnaissance des églises paroissiales par le Gouvernement.

Quoiqu'en vertu des pouvoirs spirituels inhérents à leurs titres et reconnus par le Souverain Pontife, les Evêques puissent ériger des paroisses là où ils le jugent nécessaires, néanmoins, en France, et de par le Concordat de 1801, ils doivent faire agréer par le Gouvernement les érections qu'ils jugent à propos de créer, sous peine de voir leur opération réputée de nulle valeur auprès de l'autorité civile, et de ne pouvoir assurer aux titulaires des paroisses ainsi érigées le traitement que l'Etat s'est engagé de fournir à ceux qui sont préposés au Gouvernement de celles qui sont établies avec son concert. Nous devons donc exposer ici la marche à suivre pour obtenir cet agrément.

Voici d'abord comment s'exprime le Concordat dans son art. IX : *Episcopi, in sua quisque diœcesi, novas parochias circumscribant ; quæ circumscriptio suum non sortietur effectum, nisi postquam Gubernii consensus accesserit.*

Or, en France, le Gouvernement admet de la diversité dans les paroisses; à ses yeux les unes sont : 1° *cures proprement dites*, dont les titulaires sont inamovibles; 2° *succursales* dont l'amovibilité des titulaires est admise par lui, quoiqu'il reconnaisse leur indépendance à l'égard des curés proprement dits; 3° *chapelles* vicariales dont les titulaires ne sont censés que vicaires, et auxquels n'est accordé que le traitement de vicaires, sans empêcher toutefois les évêques de leur conférer les pouvoirs ordinaires de curés. Ces églises peuvent comme les cures et les succursales avoir une fabrique ayant à peu près les mêmes attributions que ces dernières; en sorte que presque toute la différence entre elle et les succursales, lorsque le titulaire est muni par l'Evêque des pouvoirs de curé,

ne consiste que dans la quotité du traitement, moindre pour celui-ci que pour le desservant de succursale, et quelques autres droits purement temporels ; 4° le Gouvernement admet encore des chapelles ayant le titre d'*annexes*, ou de *chapelles de secours*. Mais il n'affecte aucun traitement au prêtre chargé par l'Evêque d'en faire le service. Il ne lui reconnaît pas le titre de curé quoiqu'il paraîsse tolérer que l'Evêque lui en confère les pouvoirs, ainsi que cela a lieu dans certains diocèses, nonobstant l'article 6 du décret du 30 septembre 1807.

Voici, d'après Dieulin, les formalités qu'il y a à suivre quand on fait reconnaître par le Gouvernement une *succursale :*

« 1° Le Conseil municipal, s'il n'y a qu'une commune, les « Conseils municipaux, s'il y en a plusieurs, ou les principaux « habitants, s'il n'y a qu'une section de commune, conformé- « ment au décret du 31 mai 1804 et à la circulaire ministé- « rielle du 11 mars 1809, expriment à l'Evêque et au Préfet « le vœu de voir ériger leur Eglise en succursale (ou en « cure).

« 2° Les pièces à fournir ensuite au Gouvernement à l'ap- « pui de cette demande sont : un procès-verbal *de commodo* « et *incommodo* dressé par des commissaires nommés par « l'Evêque ; — un certificat du Sous-Préfet faisant connaître « le nombre des habitants de la paroisse actuelle et de la « paroisse projetée ; — un certificat de l'Ingénieur ordinaire « des ponts et chaussées qui établit la distance de cette der- « nière à l'église de l'autre, et la difficulté des communica- « tions ; — un certificat du Maire ou une délibération du « Conseil municipal qui constate que la commune ou la sec- « tion de commune qui veut être érigée en succursale pos- « sède un presbytère et un cimetière en bon état ; que l'église « est assez grande pour contenir la population ; qu'elle est « propre, pourvue des ornements, vases sacrés et autres « objets nécessaires au culte, ou qu'elle a des ressources « pour y pourvoir de suite ; — les observations du Conseil « municipal et de la Fabrique de la paroisse dont il s'agit de « détacher le territoire qui doit former la circonscription de « la nouvelle succursale.

« L'Evêque et le Préfet donnent leur avis, et le Gouverne-« ment prononce. »

Cependant c'est l'Evêque qui confère le titre, parce que l'érection est un acte de juridiction essentiellement spirituelle.

D'après l'ordonnance du 28 mars 1820, les paroisses érigées en cures ou succursales, qui étaient propriétaires avant la Révolution de biens ou de fondations encore existants possédés par l'Eglise dont elles sont distraites, ont droit à rentrer dans la propriété de ces biens. Si ces paroisses n'étaient érigées qu'en chapelles vicariales, elles ne rentreraient que dans la jouissance usufruitière de ces biens, la nue propriété demeurant à la paroisse dont elles sont distraites.

« Le Gouvernement, dit Mgr Affre (1), ne reconnut en 1802 que des cures, des succursales et des chapelles particulières (v. loi du 18 germinal an X, art. 44 et 60). Pressé plus tard par les demandes des populations, il augmenta le nombre des succursales, et ne voulant pas donner satisfaction à toutes les réclamations, il imagina de les satisfaire en partie par la création de nouvelles chapelles et des annexes. Le 30 septembre 1807, il porta un décret où il est dit :

(Art. 8). *Dans les paroisses ou succursales trop étendues, et lorsque la difficulté des communications l'exigera, il pourra être établi des chapelles.*

(Art. 11). *Il pourra également être établi une annexe sur la demande des principaux contribuables de la commune.*

Voici, d'après le même auteur (2), quelles sont les formalités qu'il faut observer pour obtenir du Gouvernement l'érection des chapelles dont il vient d'être parlé.

« Les communes ou sections de commune qui voudraient obtenir une chapelle vicariale auront à fournir :

« Une délibération du Conseil municipal qui indique : 1° les motifs de l'établissement de la chapelle ; 2° le montant du traitement proposé pour le chapelain (3) ; 3° la dépense annuelle

(1) *Administration temporelle des paroisses*, 4e édit. 33, note 1.
(2) Ibid., p. 42.
(3) Sur le traitement des Chapelains, lire la note 1 de la page 42 de l'ouvrage précité de Mgr Affre.

présumée pour l'entretien de l'église et du presbytère; 4° elle doit renfermer aussi l'engagement de pourvoir à ces dépenses ; 5° à plus forte raison devrait-elle contenir celui de bâtir une église et de fournir un presbytère dans le cas où elle (la commune) ne posséderait pas ces édifices. A défaut de presbytère, la promesse d'une indemnité de logement suffit à la rigueur.

« Si la commune n'a pas de revenus ordinaires suffisants pour ces divers objets, le Conseil municipal devra y pourvoir, conformément aux dispositions de la loi du 15 mai 1818, c'est-à-dire en appelant les plus forts contribuables à voter des centimes extraordinaires à l'effet de subvenir aux charges susdites.

« Les communes réclamantes devront fournir en outre : 1° leur budget ; 2° un inventaire des vases sacrés, des linges et ornements existants dans l'église. »

Indépendamment de ces pièces qui doivent être produites par la commune, l'administration devra fournir :

« 1° Un état de la population de la commune réclamante et de la commune chef-lieu de la paroisse ;

« 2° Un certificat du percepteur des impositions constatant le montant de celles payées par la commune réclamante (en principal), et indiquant, s'il y a déjà une imposition extraordinaire en recouvrement, sa durée et sa quotité ;

« 3° Un certificat de l'ingénieur en chef des ponts et chaussées sur la difficulté des communications entre la commune chef-lieu de la succursale ou de la cure et la commune réunie ;

« 4° Une information de *commodo* et *incommodo* dressée sans frais par le juge de paix ou par le maire d'une commune voisine à ce délégué par le Préfet, et à laquelle les habitants de la commune en instance seront appelés, et déposeront individuellement en signant leur déclaration ;

« 5° La déclaration du Conseil de la commune chef-lieu, qui devra tenir lieu de l'information de *commodo* et *incommodo* dans cette commune ;

« 6° Le projet de la circonscription de la chapelle, c'est-à-

dire l'indication des villages et hameaux qui doivent composer son territoire. »

— Pour obtenir du Gouvernement l'érection d'une annexe, il faut fournir les pièces suivantes (1) :

« 1° Pétition à l'Evêque contenant toutes les indications exigées du Conseil municipal, lorsqu'il s'agit d'une chapelle, en ce qui concerne la fixation du traitement et l'évaluation des dépenses d'entretien ;

« 2° Rôle des souscriptions volontaires des principaux habitants; si l'annexe est destinée à l'usage de toute une section séparée de la commune, le rôle peut comprendre la totalité des habitants ;

« En regard de chaque souscription, qui doit être appuyée de la signature du souscripteur, ou de sa marque ordinaire s'il est illettré, doit également être rappelé le montant de ses contributions ordinaires dans la commune ou ailleurs. Le rôle peut n'être souscrit que pour un certain nombre d'années. Sa durée ne doit pas être de moins de trois ans ;

« 3° Inventaire des meubles, linges et ornements existants dans l'église. Les souscripteurs peuvent se réserver que ceux qu'ils achètent demeureront leur propriété. »

— Pour obtenir l'érection d'une chapelle de secours il faut remplir les formalités suivantes :

« 1° Déclaration du Conseil de fabrique qui constate les revenus de la chapelle, et en cas qu'ils soient insuffisants, les moyens d'y pourvoir ;

« 2° Si la chapelle pouvait retomber un jour à la charge de la commune, le Conseil municipal devrait être consulté. »

L'autorisation du Gouvernement est nécessaire d'après la loi du 8 avril 1802, art. 4, et le décret du 22 décembre 1812, art. 2 et 3, pour avoir la permission de posséder une chapelle où l'on dise la messe dans les communautés et les maisons des particuliers (2).

Mgr Affre fait observer (3) qu'un arrêt du Conseil d'État du

(1) Dieulin, décret du 30 sept. 1807, p. 810.
(2) Mgr Affre, p. 46.
(3) P. 41, *note* 1.

8 mars 1827 a décidé que l'omission de quelques-unes ou même de toutes les formalités que nous venons d'indiquer ne pouvait invalider l'érection d'une succursale faite par ordonnance royale. On ne peut par conséquent l'attaquer devant le Conseil d'État par la voie contentieuse, attendu que c'est un acte de juridiction gracieuse.

CRAISSON, v. g.

QUESTIONS LITURGIQUES

ADRESSÉES A LA DIRECTION DE LA *REVUE*.

Questions relatives à l'exposition du très saint Sacrement.

PREMIÈRE QUESTION.

Sur la table de l'autel, peut-on mettre des fleurs et des candélabres pendant l'exposition du saint Sacrement?

Cette question a été traitée 1re série, t.I, p. 548 et 551, et il a été dit qu'on peut se conformer à cet usage ; mais d'après le décret cité au même lieu,nous aurions à réformer un usage aujourd'hui très répandu, celui de placer sur la table de l'autel des candélabres portant des bougies stéariques. On pourrait peut-être disposer les choses de manière à mettre ces candélabres en dehors de l'autel, ou encore obtenir la permission de se conformer à une coutume difficile à détruire.

DEUXIÈME QUESTION.

Quel est le nombre de cierges exigé pendant l'exposition du saint Sacrement?

On est encore revenu plusieurs fois sur cette question : on a montré, 1re série, t. III, p. 183 et 188 que, dans les églises les plus pauvres, il faut au moins dix cierges en cire : autrement il ne pourrait être permis d'exposer le saint Sacrement.

TROISIÈME QUESTION.

L'ostensoir peut-il être disposé d'avance sur l'autel? Doit-il être couvert d'un voile?

Lorsque l'exposition du saint Sacrement se fait en dehors de la Messe, Baldeschi et Mgr Martinucci font porter l'ostensoir à l'autel immédiatement avant le moment de l'exposition. Baldeschi, parlant de l'exposition qui se fait avant les vêpres

solennelles, dit (t. II, part. I, c. VIII, n. 3) : « Sopra l'altare « (il Ceremoniere), porrà il corporale, la chiavetta del ciboi- « rio, e l'ostensorio. » Mgr Martinucci dit la même chose (l. II, c. XI, n. 13) : « Clericus alter, vel ipse Sacrista, affert ad altare ostensorium. »

Nous avons rapporté, t. XIV, p. 470, l'enseignement général des liturgistes, qui font mettre un voile sur l'ostensoir jusqu'au moment où l'on y met la sainte Hostie. Bisso, Merati et Mgr Martinucci indiquent la couleur blanche. Les anciens auteurs parlent seulement de l'exposition qui se fait à la fin de la Messe. Ils supposent généralement que, si l'on fait une exposition avec une hostie consacrée d'avance, l'ostensoir est renfermé dans le tabernacle ; mais si l'ostensoir est préparé pour l'exposition qui se fait à la fin de la Messe, on le prépare à la crédence, mais toujours couvert d'un voile.

Il semble nécessaire de relater ici, avec un peu plus de détail, ce qui est dit t. XIV, p. 470, sur l'enseignement des rubricistes.

Bauldry, parlant des préparatifs à faire avant la grand'Messe du jour de la fête du saint Sacrement, s'exprime de la manière suivante (part. IV, c. XVI, art. 2, n. 9) : « Super cre- « dentiam ponit tabernaculum gestatorium, seu ostenso- « rium..... cooperiaturque velo convenienti donec portetur, « ut infra, ad altare. » Ce qui est dit pour le moment où la sainte Hostie est mise dans l'ostensoir montre clairement que par les mots *donec portetur*, l'auteur n'entend pas qu'on ôte ce voile avant de porter l'ostensoir à l'autel (*Ibid.*, art. III, n. 1) : « Post sumptionem Sanguinis defertur prædictum os- « tensorium cum velo quo tegitur... per gradus laterales epistolæ. »

Bisso (l. C, n. 557) et Merati (t. I, part. IV, tit. XII, n. 6), indiquant les objets qui doivent être préparés sur la crédence avant la Messe de ce jour, s'expriment ainsi : « Ponatur os- « tensorium suo velo albo coopertum, in quo reponendum est « SS. Sacramentum pro processione. »

Catalan dit la même chose (*Cær. Ep.* l. II, c. XXXIII, § 17, n. 1) : « Defertur ostensorium cum velo. »

Gardellini, parlant de la Messe *pro expositione*, dit encore (*Instr.Cl.*, § XIX, n. 2) : « Hausto Christi Sanguine... ad altare « defertur ostensorium parvo velo obductum. »

Mgr Martinucci donne la même règle (l. II, c. XI, n. 1 ; c. XXVII, n. 27; c.XXXV, n. 19; c.XXXIX, n. 7) : « Ostensorium albo « velo contectum. »

On peut, d'ailleurs, se reporter à ce qui est dit à cet égard t. XIV, p. 470.

TROISIÈME QUESTION.

Les porte-flambeaux doivent-ils avoir des cierges en cire, ou peuvent-ils se servir de souches? Où doivent-être placés les porte-flambeaux?

Les porte-flambeaux sont des ministres requis pour la circonstance, et s'il n'y avait pas de clercs pour porter les flambeaux, on mettrait deux cierges sur deux chandeliers. Ces cierges doivent nécessairement être en cire. Mais, d'après ce qui est dit t. XIX, p. 364, on ne peut condamner l'usage de se servir de souches, si la bougie qu'elles renferment est en cire.

Quant à la place que ces clercs doivent occuper, on doit, ce semble, suivre la même règle que pour la Messe solennelle : ils se mettent de chaque côté, soit aux deux côtés de l'autel, tournés les uns vers les autres, soit devant l'autel, tournés vers l'autel, suivant cette rubrique du Cérémonial des Evêques (l. II, c. VIII, n. 68) : « Collocant se genuflexi hinc « inde a lateribus subdiaconi tenentis patenam, vel si magis « commodum, ad latera altaris. »

QUATRIÈME QUESTION.

Est-il nécessaire d'être diacre et d'avoir un surplis et une étole pour ouvrir et fermer le tabernacle?

L'étole n'est pas nécessaire pour ouvrir et fermer le tabernacle. Si elle était requise pour cette fonction, il ne serait pas permis au sacristain d'ouvrir le tabernacle de la chapelle du reposoir au moment où le Célébrant y arrive, le vendredi saint, pour y prendre le calice, qui est tiré du tabernacle par

le premier diacre assistant, si l'Evêque fait lui-même la fonction de ce jour, ou par le Célébrant, si le Pontife y assiste seulement (l. II, c. XXV, n. 3, et c. XXVI, n. 14) : « Sacrista « aperiente capsulam. » Aussi Gardellini s'exprime comme il suit au sujet d'une question adressée à la S. C. sur la couleur de l'étole que doit porter le Prêtre sacristain dans cette circonstance (note sur un décret du 16 déc. 1828, n° 4648) : « Nil mirum si S. C. de stolæ colore proposito dubio non res- « pondit ; nam, rubricæ inhærens, inductum abusum repro- « bare tantum censuit excludendo sacristam ab actione extra- « hendi SS. Sacramentum. »

Si l'étole n'est pas nécessaire, est-il requis d'être Prêtre ou diacre pour ouvrir le tabernacle où se trouve le saint Sacrement? Aucune règle n'est formulée sur ce point : cependant il faut remarquer que la rubrique du Missel ne donne pas au sacristain la fonction d'ouvrir la porte du tabernacle du reposoir, c'est alors le diacre. La raison de cette différence est vraisemblablement que, dans les églises ordinaires, il n'y a pas toujours un Prêtre sacristain.

CINQUIÈME QUESTION.

Peut-on garder la chasuble pour donner la bénédiction avec le ciboire après une Messe? Si l'on n'a pas de chape, peut-on garder la chasuble pour donner un salut avec l'ostensoir? Au salut du saint Sacrement, pendant quelles prières peut-on se tenir debout?

Il est dit, 1re série, t. II, p. 560 et t. XVIII, p. 468, qu'on ne peut pas donner avec la chasuble la bénédiction du saint Sacrement ni avec le ciboire ni avec l'ostensoir ; il est dit, t. XIX, p. 461, que, pour la bénédiction avec l'ostensoir, il convient d'avoir une chape, mais qu'elle n'est pas obligatoire. Enfin, pour ce qui concerne les moments où l'on peut se tenir debout, on ne peut donner aucune règle fixe. Il est d'usage, à Rome, de se tenir debout pendant le *Te Deum*. On peut faire de même pendant les cantiques évangéliques et aussi pendant une hymne ou un psaume.

SIXIÈME QUESTION.

Lorsqu'on chante, au salut du saint Sacrement, une antienne à laquelle une oraison n'est pas jointe, quelle oraison doit-on dire?

Il n'y a, sur ce point, aucune règle générale. S'il n'y a pas une oraison spéciale prescrite par l'Ordinaire, il demeure facultatif de choisir, à volonté, une oraison à la sainte Vierge parmi celles qui peuvent convenir au temps où l'on se trouve. Sauf meilleur avis, nous choisirions celle de la fête, si on célèbre une fête en l'honneur de la sainte Vierge, ou pendant l'octave de cette fête. S'il y a une oraison tout à fait spéciale au temps où l'on se trouve, on peut aussi très convenablement dire cette oraison ; ainsi pendant l'avent, on dirait l'oraison *Deus qui de beatæ Mariæ Virginis utero* ou *Gratiam tuam ;* depuis Noël jusqu'au 2 février après complies, *Deus qui salutis æternæ*, et pendant le temps pascal, *Deus qui per resurrectionem*... Dans les autres temps de l'année, on pourrait dire soit l'oraison *Concede nos famulos tuos*, soit celle qui se dit après l'antienne du temps, *Ave Regina cœlorum* ou *Salve Regina*, ou encore *Defende quæsumus* intitulée dans le Missel *Pro congregatione et familia*. Observons enfin que si l'on chante au salut l'antienne qui termine les complies, il n'est pas absolument requis d'y joindre le verset et l'oraison qu'on dit aux complies, comme aussi on pourrait, après l'antienne *Sancta Maria succurre miseris,* dire un autre verset que *Ora pro nobis,* et une autre oraison que *Concede nos.*

SEPTIÈME QUESTION.

Peut-on lire une formule de consécration au sacré Cœur avant de chanter Tantum ergo Sacramentum ?

On ne voit rien qui s'y oppose, et à Rome on a coutume de faire précéder la réposition par des prières en langue vulgaire. Un décret récent autorise même un usage qui est moins conforme aux règles ordinaires. Il semble résulter de ces règles que rien ne peut être intercalé entre *Tantum ergo Sacramentum, Genitori, Panem de cœlo*, l'oraison et la bénédiction. On au-

torise quelques invocations après l'oraison et avant la bénédiction. Ce décret est le suivant. *Question.* « In diœcesi Burgi « S. Domnini, sicuti et in pluribus aliis, recitari solent coram « SS. Sacramento exposito vulgari sermone sequentes laudes « approbatæ, quibus adnexæ sunt nonnullæ indulgentiæ : « Dio sia benedetto ; Benedetto il suo santo Nome ; Benedetto « Gesù Cristo vero Dio e vero Uomo, etc. Ast in aliquibus « dictarum ecclesiarum recitantur immediate post orationem « *Deus qui nobis sub Sacramento mirabili*, etc., sed antequam « impertiatur populo benedictio, in aliis post benedictionem « cum Venerabili, sed priusquam reponatur SS. Sacramen- « tum in tabernaculo. Hoc posito, quæritur an continuari « possit ad libitum utraque consuetudo ? » *Réponse.* « Affir- « mative. » (Décret du 11 mars 1871, n° 5472, q. 1.)

HUITIÈME QUESTION.

Avant et après la bénédiction du saint Sacrement, faut-il sonner la clochette? Doit-on encenser pendant la bénédiction?

Ces deux questions ont été traitées 1re série, t. IX, p. 366. Il est dit qu'on n'a pas coutume de sonner la clochette, mais qu'on sonne les cloches de l'église, et qu'il est mieux de ne pas encenser pendant la bénédiction.

NEUVIÈME QUESTION.

Quand l'exposition et la réposition ont lieu immédiatement, doit-on encenser deux fois le très saint Sacrement ?

Si l'on se contente de chanter les deux strophes *Tantum ergo Sacramentum* et *Genitori*, il ne peut y avoir qu'un seul encensement. La chose est assez évidente par elle-même.

DIXIÈME QUESTION.

Pour gagner l'indulgence des quarante heures, le saint Sacrement doit-il être exposé pendant la nuit ?

Avant de répondre directement à cette question, il faut faire quelques observations.

D'abord, il est nécessaire de rappeler ce qu'on doit entendre

par *prières des quarante heures*. Cette notion, un peu oubliée chez nous, est indispensable lorsqu'il s'agit d'examiner les conditions à remplir pour gagner des indulgences. On donne parfois cette qualification aux exercices de l'adoration perpétuelle établie aujourd'hui dans la plupart des diocèses de France, et surtout au *triduum* qui se fait dans un grand nombre d'églises les trois jours qui précèdent le carême. Or, comme il a été dit 1re série, t. I, p. 430, et t. II, p. 333, on entend par *prières des quarante heures* une pieuse institution d'après laquelle le saint Sacrement demeure exposé pendant quarante heures environ. C'est ce qui a lieu à Rome dans toutes les églises de la ville tour à tour. Cette exposition se prolonge pendant quarante-huit heures, est enrichie de certaines indulgences et jouit de plusieurs privilèges liturgiques. Il est inutile de dire que cette exposition solennelle commence par une grand'Messe à laquelle on consacre l'hostie qui doit être exposée à la vénération des fidèles, suivant les règles données t. XXXI, p. 29. Cette Messe est suivie d'une procession ; une autre Messe solennelle est célébrée le surlendemain, et elle est suivie d'une procession et de la réposition. Il faut donc appliquer à cette exposition la question qui nous est adressée, et nous rappellerons ce qui a été dit 1re série, t. II, p. 334, à savoir que Benoît XIV, dans la constitution *Accepimus*, a enrichi des mêmes indulgences l'exposition des quarante heures, si, pour des raisons graves, on était obligé de l'interrompre pendant la nuit.

Quant aux autres expositions, celle du *triduum* avant le carême, et même l'exposition de trois jours consécutifs entre la septuagésime et le carême ou du jeudi de la sexagésime seulement, sont enrichies des mêmes indulgences que l'exposition des quarante heures, sans jouir cependant des mêmes privilèges liturgiques, et il n'est pas question de laisser le saint Sacrement exposé pendant la nuit. Pour l'adoration perpétuelle instituée dans un grand nombre de diocèses, soit pour un jour, soit pour deux, soit pour trois dans la même église, il faut s'en tenir aux conditions exigées dans la concession faite par la S. C. des indulgences. Elle ne jouit d'au-

cun privilège liturgique sans une concession spéciale. Cependant la S. C. des rites accorde volontiers pour ces exercices les Messes votives qui sont permises pendant l'exposition des quarante heures. Mais aussi il faudrait se pénétrer des principes donnés t. XXXI, p. 297, et ne pas exposer le saint Sacrement le dimanche de la Quinquagésime, ou le jour où l'adoration commence, avant la grand'Messe, encore moins faire l'exposition le soir pendant qu'on fait ailleurs la réposition. L'exposition doit se faire dans la matinée, à la grand'-Messe *pro expositione*, quand même la réposition qui se fait dans une autre église devrait avoir lieu seulement dans la soirée (1).

ONZIÈME QUESTION.

Lorsque le saint Sacrement est exposé à un autel, les autres autels peuvent-ils être illuminés?

Si nous jetons les yeux sur l'ensemble des règles données par l'*Instruction Clémentine* et les rubricistes, nous y voyons que, pendant l'exposition du saint Sacrement, rien ne doit détourner l'attention des fidèles de l'autel où il est exposé. L'Instruction prescrit même de voiler les images, comme il est dit 1re série, t. I, p. 553. Il n'y a donc pas lieu de faire une illumination ailleurs, et elle serait même déplacée.

Nota. — Nous avons observé, à l'endroit que nous venons de citer, que la prescription de voiler les images s'applique seulement à l'exposition des quarante heures et à la ville de Rome. Voici ce que dit à ce sujet Gardellini dans son commentaire sur l'*Instruction Clementine* (§ 3, n. 3) : « Altera « sanctionis pars, quæ est de velandis imaginibus, pariter « obtinet in sola expositione quadraginta horarum; nec est « necessario trahenda ad alias nedum minus solemnes, sed

(1) Nous croyons avoir, par ces considérations, suffisamment répondu à une des questions qui nous sont adressées, et dont nous ne comprenons pas parfaitement le sens et la portée : « On expose le saint « Sacrement avant la grand'Messe ou les vêpres; on donne la béné- « diction après l'office, où le saint Sacrement reste exposé huit à dix « heures de la journée : que doit-on penser de cette coutume? »

« etiam solemnissimas, quæ non ex præcepto, sed ex pia « institutione, laudabili consuetudine et devotione interdum « fiunt. In his fateor variam esse ecclesiarum consuetudinem ; « ut plurimum tamen, longeque frequentiùs nullo velo tegitur « tabula altaris, præsertim si ea exhibeat B. M. V, imaginem « quæ in magna est veneratione ; neque fieri quandoque « posset, ubi frequenter et ad breve tempus Sacramentum « cum minori solemnitate exponitur, et altarium tabulæ per- « magnæ tegi nequeunt, nisi oblongis latisque velis, ope « scholarum periti manu aptandis. In hac ipsa urbe usu ve- « nit, ut detegantur quædam Deiparæ imagines miraculis et « devotione populi celeberrimæ, quin ecclesiastici præsides « hujusmodi morem reprobaverint aut interdixerint. »

DOUZIÈME QUESTION.

Peut-on faire la procession du saint Sacrement sans dais, sous prétexte de pauvreté?

Lorsqu'on porte le saint Sacrement en procession, ou seulement d'un lieu à un autre, il doit toujours être porté sous un dais ou sous un *ombrellino* : nous l'avons suffisamment prouvé t. XXVI, p. 86. La rubrique du Missel prescrit le dais pour les processions du jeudi et du vendredi saints, et le jeudi saint nous lisons : « Celebrans... accepto calice cum « Sacramento... procedit... sub baldachino ; » et le vendredi : « Defertur baldachinum super Sacramentum. » Pour la procession du jour de la fête du saint Sacrement, nous lisons dans le Rituel : « Descendit (Sacerdos) sub umbellam. » Les rubriques du Cérémonial des Evêques sont expresses sur ce point (l. II, c. XXIII, n. 13 ; c. XXV, n. 35 ; c. XXVI, n. 15 ; c. XXXIII, n. 24) : « Episcopus intrat sub baldachinum, portans « SS. Sacramentum ; Episcopus capit calicem ubi est Sacra- « mentum... et illud portat reverenter sub baldachino ; octo « beneficiati parati... accipiant hastas baldachini. » Il résulte de ces rubriques que jamais on ne peut faire la procession du saint Sacrement sans avoir un dais. L'*ombrellino* pourrait suffire dans les les églises moins considérables, comme on le voit par la rubrique du Rituel où nous lisons le mot *umbella*.

TREIZIÈME QUESTION.

Si l'on prêche devant le saint Sacrement exposé, le voile est-il de rigueur?

Il n'est pas obligatoire de voiler le saint Sacrement pendant la prédication, et il est même des circonstances où on ne doit pas le faire. Dans les expositions solennelles, qui ne doivent pas être interrompues, et où rien ne doit distraire de la dévotion spéciale au saint Sacrement; on ne doit pas le voiler, et à Rome on interdit les prédications proprement dites; on permet seulement une méditation faite devant l'autel de l'exposition. Quant aux autres expositions, on peut voiler le saint Sacrement, et quoiqu'il soit louable de ne pas se couvrir, on peut le faire si la sainte Hostie ne peut être aperçue. Ce que dit Gardellini sur ce point répond à la question présente (*Inst. cl.* § XXXII, n. 8) « Numquid autem hu-
« jusmodi lex unquam limitationem aut moderationem ad-
« mittit? Discrimine est opus. Vel enim conciones habentur
« coram Sacramento publice expositio et detecto; et lex uni-
« versalis est, et ubique servanda; vel agitur de Sacramento
« utique publicæ venerationi exposito, sed aliquo modo
« operto; et rursus est distinguendum. Aut subtile velum
« impositum ostensorio non omnino sacram Hostiam abscon-
« dit, ut plerumque accidit, dum expositio fit pro aliquo
« infirmo, aut velum ex crassiori panno apponitur ante thro-
« num, ita ut nec ostensorium adstantibus pateat. In primo
« casu haud licet bireto caput operire, quia revera Sacra-
« mentum, etsi velatum, non omnino absconditur : in altera
« vero specie, aut dedecere videtur cum concionatori, tum
« aliis, si qui adstant de clero, pileolo aut bireto uti ad ope-
« riendum caput. Etenim in expositionibus, quæ non ex præ-
« cepto, sed ex voluntate fiunt, aut ratione instituti, aut de-
« votionis ergo, supernumero conciones habentur, et mos in-
« valuit ut interea ante thronum apponatur velum quo Sacra-
« mentum tegatur. Id cum fit, est quodammodo reconditum,
« ac propterea nonnulla admitti ac tolerari possunt quæ non
« licent, vel saltem dedecent, dum patet discoopertum.....

« Nulla notanda censura est consuetudo habendi concio-
« nes... Sacramento velamine tecto, ac sedente populo ; sed
« nullatenus sedere populo permittendum esset, si conciones
« haberentur coram Sacramento nullo velamine tecto. Atque
« est alia ratio, propter quam in oratione quadraginta hora-
« rum vel nullæ omnino habendæ sunt conciones, vel quam-
« brevissimæ, quibus excitetur circumstantium devotio ad
« Sacramenti venerationem. Non enim, ea durante, licet
« ante thronum velum apponere, quo Sacramenti abscon-
« datur aspectus. » Comme on le voit par ce texte, la pratique de voiler le saint Sacrement pendant la prédication est un usage qui s'est introduit, *mos invaluit;* et la raison de cet usage serait motivée par la défense de s'asseoir en présence du saint Sacrement exposé. Mais il n'y a ici qu'un simple conseil, comme on le voit par cette rubrique du Cérémonial des Evêques (l. II, c. XXXIII, n. 33). « Et quia solitum est per
« totam hanc octavam (Corporis Christi) ponere super altare
« tabernaculum cum SS. Sacramento discooperto, dum ves-
« peræ et officia divina recitantur, ad quæ magna populi
« frequentia solet accedere, conveniens esset, ut ob reveren-
« tiam tanti Sacramenti, tam Episcopus, quam Canonici, et
« omnes præsentes, et in choro assistentes, durante officio,
« starent semper capite detecto, et nunquam sederent. Quod
« si ob longitudinem officii præstare non poterunt, non omit-
« tant saltem in signum reverentiæ detecto capite, existente
« SS. Sacramento super altari, divinis officiis assistere. »

QUATORZIÈME QUESTION.

Peut-on psalmodier l'office du jour devant le saint Sacrement exposé?

Il n'y a absolument aucune règle qui s'y oppose, et on peut citer en faveur de cette pratique le texte du Cérémonial des Evêques qui vient d'être rapporté.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

—

Grammaire Hébraïque élémentaire, par Alphonse CHABOT, curé de Pithiviers. Deuxième édition. Fribourg en Brisgau, B. Herder ; Bruxelles, J. Albanel. Prix : 2 fr.

Nous recommandons ce livre aux étudiants en théologie qui désirent s'appliquer à l'étude de la langue sacrée. Grâce à la clarté, à l'ordre et à la méthode qui le distinguent, les difficultés que rencontrent les commençants disparaîtront bien vite, même s'ils sont obligés de se passer de l'enseignement oral du maître.

Le manuel comprend, dans un espace restreint, les règles les plus indispensables à l'intelligence du texte sacré, en laissant de côté les discussions philologiques qui supposent une connaissance étendue de la langue. L'auteur les expose d'une manière claire et solide de façon à initier le lecteur peu à peu au mécanisme et au génie propre des langues sémitiques. Les préceptes s'appuient sur de nombreux exemples qui en facilitent l'intelligence et la mémoire.

Après une courte Introduction comprenant les notions nécessaires sur l'histoire de la langue hébraïque, sur l'écriture des Hébreux et sur l'usage de l'hébreu, la grammaire expose ces trois parties : les signes élémentaires (p. 28), les différentes parties du discours (p. 65), la syntaxe (p. 85).

Quelques modèles d'analyse grammaticale et deux tableaux, l'un donnant les changements des voyelles (p. 115), et l'autre la liste des verbes irréguliers (p. 116), complètent la grammaire et ajoutent à son utilité pratique. Par le choix du papier et la netteté des caractères, l'éditeur a contribué pour sa part à rendre l'usage du livre facile et attrayant.

Les ecclésiastiques qui se sentent une aptitude spéciale pour l'étude de la langue sacrée doivent s'y appliquer avec zèle pour l'honneur de la sainte Eglise qui désire toujours compter dans son sein des hommes capables d'expliquer les textes originaux. Car, quoique le Concile de Trente, en déclarant la Vulgate authentique, lui ait donné la préférence sur les versions *latines* qui circulaient alors, il a laissé liberté pleine et entière aux savants de consulter, autant qu'il est nécessaire, les sources grecques et hébraïques.

La grammaire de M. le curé de Pithiviers servira utilement à tous ceux qui veulent faire une étude approfondie des Écritures, elle est digne de la haute approbation que lui donna feu Mgr Dupanloup dans une lettre élogieuse adressée à l'auteur.

A. D.

Manuale totius Juris canonici, par M. l'abbé CRAISSON. Sixième édition.

Il est un nom que connaissent non seulement nos lecteurs mais encore tous ceux qui, en France, s'occupent de droit canonique. M. le chanoine Craisson est un de nos plus fidèles et plus érudits collaborateurs, et le fascicule d'aujourd'hui suffirait à prouver que l'âge n'a pas diminué son ardeur pour les progrès de la science canonique. Ses livres sont dans toutes les bibliothèques sacerdotales ; ses ouvrages ont contribué en grande partie à la restauration des études qui doivent préparer en France le rétablissement de la législation ecclésiastique. L'œuvre capitale de M. Craisson, son *Manuale totius juris canonici* (4 volumes in-12, à Paris, chez Ruffet, Berche et Trallin, Broussoir et Jouby, libraires; à Poitiers, chez Oudin ; à Valence, chez l'auteur : prix 18 francs), vient d'être édité pour la sixième fois. Il ne nous appartient pas de louer autrement l'auteur, de redire son érudition, l'exactitude de ses décisions, son esprit de foi et de dévouement à l'Eglise romaine et aux doctrines du Saint-Siège. Mais ce que nous avons le droit de faire et ce que nous faisons de grand cœur, c'est de recommander l'achat de cet important ouvrage à tous ceux de nos lecteurs qui ne le possèdent pas encore, et à tous l'étude sérieuse et approfondie de ces pages si bien et si consciencieusement remplies. D'importantes améliorations ont été introduites dans les éditions récentes de ce *Manuale*, qui contiennent les derniers et importants documents émanés de l'autorité pontificale. On sait que M. Craisson a publié encore un abrégé de son œuvre sous le titre de *Elementa juris canonici* (1 vol. in-12) et plusieurs autres dissertations sur des questions canoniques, telles que *de la Sépulture ecclésiastique, des Communautés religieuses à vœux simples, de Rebus Venereis, Notions élémentaires sur les Fabriques.* Il nous suffit de citer les titres de ces ouvrages et de les rappeler à nos lecteurs. Le nom seul de leur auteur est pour eux la meilleure de toutes les recommandations.

Manuel d'éloquence sacrée à l'usage des séminaires, par L. BELLEFROID, chanoine honoraire de la cathédrale de Liège, professeur de rhétorique et d'éloquence sacrée au petit séminaire de Saint-Trond (1 volume, Liège, chez Dessain ; Paris, veuve Magnin et fils. Prix : 3 fr.)

On recommande en général aux prédicateurs de ne pas faire de la rhétorique, et on a raison, jusqu'à un certain point. Mais si l'orateur sacré ne doit pas être un rhéteur, il n'est point dispensé d'étudier les règles et les préceptes de l'éloquence sacrée, il ne doit point négliger les conseils de l'expérience en cette importante et difficile fonction du ministère sacerdotal. Le prêtre en chaire doit être surtout le *Vir bonus dicendi peritus*. Aussi le pieux et savant auteur dont nous annonçons l'ouvrage parvenu aujourd'hui à sa quatrième édition, le partage-t-il en deux parties dont la première traite de l'*Orateur sacré*, de sa dignité, des talents et des vertus qu'il doit posséder, des connaissances qu'il doit acquérir, tandis que la seconde partie s'occupe du *discours sacré*. L'auteur examine d'abord les règles générales qui doivent être mises en pratique toutes les fois qu'un orateur paraît à la tribune de nos églises, et les préceptes qui doivent toujours le diriger; ensuite il s'occupe des différents genres de discours sacrés tels que le catéchisme, l'instruction familière, l'homélie, le prône, etc., et enfin il termine en parlant de l'action oratoire.

Nous savons que le cours d'éloquence sacrée n'est pas facile à faire dans les séminaires ; aussi croyons-nous être utile à beaucoup de directeurs et d'élèves de nos maisons d'éducation cléricale en leur signalant ce volume.

Juris canonici et juris canonico-civilis compendium, par M. l'abbé DE BRABANDERE, professeur au grand séminaire de Bruges. 1er volume. Bruges et Lille, imprimerie et librairie Desclée.

Puisque nous sommes en Belgique, signalons un manuel de droit ecclésiastique, abrégé, il est vrai, mais remarquable par sa concision, sa clarté, son exactitude, et la fidélité avec laquelle sont reproduits et appliqués les documents les plus récents émanés du Saint-Siège. C'est l'œuvre d'un gradué de Louvain, d'un professeur de ce séminaire de Bruges, d'où sortent des œuvres si solides et si remplies de science et d'érudition. Ajoutons que l'imprimerie Desclée a mis ses belles presses et ses élégants caractères à la disposition de l'auteur.

A. P.

TABLE DES MATIÈRES.

S. É. LE CARDINAL RÉGNIER, par M. le Dr J. Didiot 5
DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST D'APRÈS LES SYNOPTIQUES, par le P. Portmans 9, 97
SOUVENIRS DU CIMETIÈRE DE SAINT-CALLISTE SUR LA VOIE APPIENNE, par M. le Dr A. Pillet 40, 117
LE MOUVEMENT ET LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA NÉCESSITÉ D'UN PREMIER MOTEUR, d'après la doctrine scolastique, par M. l'abbé Vacant. 52, 322, 420
UN PLAN D'ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES, par M. l'abbé Bourdais. 147
IN LAUDEM DIVI THOMÆ AQUINATIS ORATIO PANEGYRICA, par M. le Dr A. Pillet 193
LÉON XIII ET SAINT THOMAS D'AQUIN, par M. le Dr J. Didiot. 209
DES CAUSES DISCIPLINAIRES ET CRIMINELLES DES CLERCS, par M. A. P. 237
LETTRES APOSTOLIQUES PRESCRIVANT UN JUBILÉ. . . . 289
DE GRADIBUS THEOLOGICIS. ORATIO ACADEMICA AD THEOLOGOS INSULENSES, par M. le Dr J. Didiot 299
LE DIES FESTUS JUDÆORUM, par Theophilus 306
DE L'IGNORANCE INVINCIBLE DES CONCLUSIONS ÉLOIGNÉES DE LA LOI NATURELLE, par M. le Dr Bouquillon 339
DE L'IGNORANCE EN MATIÈRE DE RÉSERVE, par M. le Dr B. D. 352, 440
NOSSEIGNEURS A. DUQUESNAY, P. P. STUMPF ET S. JACQUENET, par M. le Dr J. Didiot 385
LE THABOR ET LA TRANSFIGURATION DU SAUVEUR, par le Fr. Liévin de Hamme 390
LÉGITIMITÉ DES CROISADES CONTRE LES TURCS, par un Professeur d'Histoire. 398
NOTES D'UN PROFESSEUR, par M. le Dr J. Didiot 88, 167
LITURGIE, par M. l'abbé P. R. 259, 371
QUESTIONS LITURGIQUES, par le même 176, 471, 558
BIBLIOGRAPHIE 180, 274, 569
ACTES DU SAINT-SIÈGE 183, 283, 381, 480
CHRONIQUE 94, 189
CONSTITUTIO DE REGULARIBUS ANGLIÆ ET SCOTIÆ 481
DE LA MANIÈRE DE COMPTER LES HEURES DANS L'ÉVANGILE SELON S. JEAN, par Theophilus 506
NOTES SUR UNE HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, par M. l'abbé Vacant 525
CLASSIFICATION DES ÉGLISES ET CHAPELLES, par M. Craisson . . 546

TABLE ALPHABÉTIQUE

Actes du Saint-Siège, 183, 187, 237, 283, 289, 382, 480.

Angelis (le chanoine de). — *Prælectiones juris canonici*, 94.

Antienne. — Quelle oraison doit-on y joindre au Salut, 562.

Aubes. — Hauteur de la dentelle, 466. — Les aubes et surplis doivent-ils être plissés ? *ibid.* — Il est permis de conserver un vêtement d'hiver sous le surplis et sous l'aube, 476.

Autel. — Sa forme, 471. — Tentures, fleurs, tapis, *ibid.*

Baldaquin de l'exposition, 476.

Bellefroid. — *Manuel d'éloquence sacrée*, 571.

Benoit (S.). — Son centenaire, 88.

Blanche (M. C. J.). — *Le surnaturel*, 167.

Bouquillon (le Dr). — Nouvelle édition de l'opuscule de Stapleton : *De Magnitudine Romanæ Ecclesiæ*, 174.

Brabandere, de — *Juris canonici et Juris canonico-civilis Compendium*, 571.

Carles (le R. P.). — *Mémoire sur le* Proprium Sanctorum *de la sainte Église de Toulouse*, 95.

Catacombes. — Souvenirs du cimetière de Saint-Calliste sur la voie Appienne, 40 ss., 117 ss. — Sépulture de saint Eusèbe, 40 — Sépulcre d'un enfant martyr, 46. — Sépulture de sainte Sotère, 47. — La *Camera de cinque santi*, 51. — Peinture figurative de la Grâce divine, 53. — L'image de la Vierge Marie, 56. — Multitude des tombes d'un autre corridor, 117. — Crypte de Lucine, 122. — Tombeau de saint Corneille, 125. — Les lampes des catacombes, 129. — Peintures du tombeau de saint Corneille, 130. — Tombe du tribun Cerealis et de ses vingt et un compagnons, 136. — Chambres ornées de peintures remarquables, 138. — La hiérarchie ecclésiastique aux catacombes, 144.

Chabert (le R. P.). — *Jésus-Christ dans les Psaumes*, 91.

Chabot. — *Grammaire hebraïque élémentaire*, 568.

Chapelles. — Classification des églises et chapelles, 546. — Églises patriarcales et épiscopales, 546, ss. — Érection des églises paroissiales, 549. — Formalités à remplir en France pour obtenir la reconnaissance des églises paroissiales par le gouvernement, 552.

Chasuble. — Peut-on donner la bénédiction avec une chasuble ? 561.

Chaussures qu'il faut porter avec l'habit de chœur, 475.

Cierges. — V. *Exposition*.

Classification. — V. *Chapelles*.

Clercs. — Ils doivent revêtir le surplis pour communier ou assister aux offices, 473.

CONFESSION. — Omission du *Misereatur* par le prêtre, 478.
CONFRÉRIES. — Décision de la S. C. des Indulgences relative à l'inscription des absents, 183.
CRAISSON. — *Manuale totius juris canonicii.* Sixième édition, 570.
CROIX. — Sa hauteur pour célébrer la messe, 472. — Signes de la croix, 479.
CROISADES (légitimité des) contre les Turcs, 398 ss. — Les Croisades contre les Turcs ont été des guerres justes et légitimes, 399.
DÉCISIONS de la S. C. des Indulgences, 183 ; — de la S. C. de l'Inquisition, 187 ; — de la S. C. des Évêques et des Réguliers, 237, 253 ; — de la S. Pénitencerie, 283, 382, 480 ; — de la S. C. de l'Index, 288. — *Collectanea Constitutionum, Decretorum, Indultorum ac Instructionum Sanctæ Sedis ad usum operariorum apostolicorum Societatis missionum ad Exteros,* 189.
DELLOYE (M. Ernest). — *Vie de S. É. le cardinal Régnier,* 192.
DIDIOT (le Dr). — *De l'excommunication,* 190.
DIEU. V. *Mouvement.*
DROIT CANONIQUE. — Instruction de la S. C. des Évêques et des Réguliers sur les causes disciplinaires et régulières des clercs, 237 ss. — V. *Angelis.*
DUQUESNAY (Nosseigneurs A.), P. P. Stumpf, S. Jacquenet, 385.
ÉGLISES. — V. *Chapelles.*
ÉLOQUENCE SACRÉE. — V. *Bellefroid.*
ENFANTS DE CHŒUR. — Leur costume, 474.
ÉRECTION. — V. *Chapelles.*
ÉTUDES (un plan d') ecclésiastiques, 147 ss. — Les *Humanités,* préparation immédiate de l'étude de la Théologie, 148. — Théologie élémentaire, 155. — Étude plus approfondie de la Théologie, 157. — Le Doctorat, 163.
EXPOSITION du S. Sacrement. — Questions qui s'y rapportent, 558. — Peut-on illuminer les autres autels, 565. — Le voile est-il de rigueur quand on prêche? 567.
FÊTES. — Le *Dies festus Judæorum,* 306.
FOURNIER (M. Paul). — *Les officialités au moyen-âge,* 189.
FUNÉRAILLES. — Diverses questions, 477, 478.
GÉOGRAPHIE. — *Le Pays de la Sainte-Écriture,* 189.
GRAMMAIRE hebraïque élémentaire. — V. *Chabot.*
GUIDE *de la conversation en quatre langues: français-volof-anglais-serer,* 192.
HELLO (M. Ernest). — *Les Plateaux de la Balance,* 172.
HEURES. — De la manière de les compter dans l'Évangile selon St Jean, 506.
HISTOIRE de la philosophie à l'usage des séminaires, par M. l'abbé Vallet, professeur au séminaire d'Issy, 525.
IGNORANCE (de l') invincible des conclusions éloignées de la Loi naturelle, 339 ss. — Examen des preuves, *ibid.* — De l'ignorance en matière de réserve, 352 ss., 440 ss. — Origine de la contro-

verse, 355. — Qu'entend-on par la réserve? 361. — L'ignorance ne fait pas éviter la réserve, 365. — Preuve juridique, *ibid.* — Argument tiré du Concile de Trente, 440. — Argument de tradition, 446. — Réfutation de quelques difficultés, 450. — Conclusion, 462.

INDEX. — Livres mis à l'index, 288.

JACQUENET (Mgr). — V. *Duquesnay*.

JÉSUS-CHRIST (Divinité de) d'après les Synoptiques, 9 ss., 97 ss. — Les débuts de Jésus-Christ sont les débuts d'un Homme-Dieu, 9. — Le témoignage de saint Jean-Baptiste, 97. — Réfutation de Strauss et de Renan, 102. — Conclusion, 115. — V. *Thabor*.

JUBILÉ. — Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII prescrivant un Jubilé, 289. — Décisions de la S. Pénitencerie concernant ce Jubilé, 382, 480.

JUNGMANN. — *De historiæ ecclesiasticæ ortu et progressu*, 180.

JUS CANONICUM — V. *de Brabandere* et *Craisson*.

LÉON XIII et S. Thomas d'Aquin, 209 ss. — Édition de toutes les œuvres de S. Thomas d'Aquin ordonnées, par S. S , *ibid.* — La philosophie de S. Thomas remède des calamités contemporaines, 212. — Rapport du cardinal de Luca sur l'Académie romaine de S. Thomas d'Aquin, 215. — Autres Académies de S. Thomas d'Aquin, 218. — S. Thomas d'Aquin proclamé patron des Écoles d'enseignement supérieur, 219. — Vigilance de S. S. sur les écarts de doctrine, 224. — Conseils à l'Académie romaine de S. Thomas d'Aquin, 226. — Action de Léon XIII sur les Universités catholiques, 230.

LITURGIE. — *Ritus de ordinibus conferendis cum cantu missarum pro temporibus ordinationum*, 95. — Les missionnaires ne peuvent introduire dans les pays étrangers les privilèges ou coutumes existant en France, 479. — V. *Aubes, Autel, Baldaquin, Chaussures, Clercs, Confession, Croix, Enfants de chœur, Funérailles, Messe, Ornements, Parrain, Tabernacle, Vases, Vêpres*.

MANNING (S. É. le cardinal). — *La confiance en Dieu et la mission de S. Alphonse de Liguori*, 95.

MARIAGE. — Domicile et quasi-domicile, 187.

MESSE. — Prohibition de chanter la messe de *Requiem* en présence du corps, le jour de la fête de S Joseph, 176, 272. — Règles générales sur les cérémonies de la sainte Messe, 259 ss., 371 ss. — Observations préliminaires, 259. — De la récitation des prières, 262. — De la position des pieds, 269. — De la tenue et du mouvement des yeux, *ibid.* — Du temps et de la manière de joindre les mains, 371. — V. *Ornements*.

MONBRUN. — *Jérusalem et le St-Sépulcre*, 190.

MOUVEMENT (le) et la preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur, d'après la doctrine scolastique, 57 ss., 322 ss., 420 ss. — Les forces physiques et les transformations chimiques, *ibid.*

ORNEMENTS. — Couleur des ornements d'un prêtre étranger qui célèbre la messe dans une communauté, 468. — Messe qu'il doit dire, s'il n'a pas la couleur prescrite, *ibid.* — Ornements plus précieux, 470. — Couleur à l'office et à la messe des Vigiles, 479.
OSTENSOIR.—V. *Exposition.*
PAROISSE. — V. *Chapelle.*
PARRAIN (le) peut être le prêtre qui baptise, 466.
PÉRIN (le profes^r). — Les doctrines économiques depuis un siècle, 95.
PORTMANS (le R. P.). — *Pensées chrétiennes pour tous les jours du Carême,* 190.
PROCESSION du S. Sacrement. — Peut-elle se faire sans dais, 536.
QUARANTE HEURES. — Le S. Sacrement doit-il être exposé pendant la nuit, 563.
RÉGNIER (S. É. le cardinal), 5 ss. — *Oraison funèbre,* par Mgr Mermillod, 191 ; — par le Dr Didiot, 192. — *Vie de S. É. le cardinal Régnier,* par E. Delloye, 192.
RÉGULIERS. — Déclaration de la S. Pénitencerie concernant les facultés des congrégations supprimées en Italie, 283. — Constitution pontificale sur les Réguliers d'Angleterre et d'Écosse, 481.
RELIQUES. — Lettres du Cardinal-Vicaire au sujet du commerce sacrilège des fausses reliques, 383.
SALUT du S. Sacrement. — V. *Cierge, Salut, Antienne.* — Peut-on y lire une formule de consécration? 562. — Faut-il sonner la clochette et encenser à la bénédiction? 563.
SAN (le P. Louis de). — *Institutiones Metaphysicæ specialis,* 271.
SAUVÉ (Mgr H.). — *Le XIVe centenaire de saint Benoît,* 89.
SCIENCE. — *Le Monde de la Science et de l'Industrie,* 96.
STAPLETON. — *De Magnitudine Romanæ Ecclesiæ libri duo,* 174.
STUMPF (Mgr). — V. *Duquesnay.*
TABERNACLE. — Le conopée doit le recouvrir, 472. — Clef du tabernacle, 473. — Faut-il avoir un surplis et une étole pour l'ouvrir, 560.
TESNIÈRE (le R. P.). — *Les Mystères du Rosaire,* 91.
THABOR (le) et la Transfiguration du Sauveur, 390 ss. — Antiquité de la tradition de la Transfiguration sur le Thabor, 391. — Réfutation des raisons données par l'abbé Fillion contre la Transfiguration sur le mont Thabor, 392.
THÉOLOGIE. — *De Gradibus theologicis Oratio Academica ad Theologos Insulenses,* 299. — V. *Études.*
THOMAS D'AQUIN (S.). — *In laudem Divi Thomæ Aquinatis oratio panegyrica,* 193. — V. *Léon XIII.*
TRANSFIGURATION. — V. *Thabor.*
VALLET. — V. *Histoire.*
VASES SACRÉS. — Qui peut les toucher? 473. — Par qui doit être purifié le vase qui sert à purifier les doigts après la sainte communion? *ibid.*
VÊPRES. — Obligation de chanter celles de l'office du jour, 271.

Arras, imp. du Pas-de-Calais. — P.-M. LAROCHE, dir.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

PUBLIÉE PAR DES PROFESSEURS

DU COLLÈGE THÉOLOGIQUE DE LILLE

Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως,
Οὐδ'ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.
(Clem. Alex. *Strom.* l. v, c. 1.)

Ubi Petrus, ibi Ecclesia;
Ubi Ecclesia, ibi vita æterna.
(S. Ambros. *in Ps.* xl, n. 30.)

N° 259. — Juillet 1881.

CINQUIÈME SÉRIE. — TOME IV (XLIVe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — **12** Francs.

AMIENS
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
BUREAUX DE LA REVUE
Rue St-Fuscien, 16

PARIS
VICTOR LECOFFRE, LIBRAIRE
Rue Bonaparte, 90
LYON, rue Bellecour, 2

1881

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS

DIVINA PROVIDENTIA

PAPÆ XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

AD PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS ET EPISCOPOS
UNIVERSOS CATHOLICI ORBIS
GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES

VENERABILIBUS FRATRIBUS
PATRIARCHIS, PRIMATIBUS, ARCHIEPISCOPIS ET EPISCOPIS
UNIVERSIS CATHOLICI ORBIS
GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTIBUS

LEO PAPA XIII

VENERABILES FRATRES

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Diuturnum illud teterrimumque bellum, adversus divinam Ecclesiæ auctoritatem susceptum, illuc, quo proclive erat, evasit; videlicet in commune periculum societatis humanæ, ac nominatim civilis principatus, in quo salus publica maxime nititur. — Quod hac potissimum ætate nostra factum esse apparet. Cupiditates enim populares quamlibet imperii vim audacius hodie recusant, quam antea: et tanta est passim licentia, tam crebræ seditiones ac turbæ, ut iis qui res publicas gerunt non solum denegata sæpe obtemperatio, sed ne satis quidem tutum incolumitatis præsidium relictum esse videatur. Diu quidem data est opera, ut illi in contemptum atque odium venirent multitudini, conceptæque flammis invidiæ jam erumpentibus, satis

exiguo intervallo summorum principum vita pluries est aut occultis insidiis aut apertis latrociniis ad internecionem expetita. Cohorruit tota nuper Europa ad potentissimi Imperatoris infandam necem : attonitisque adhuc præ sceleris magnitudine animis, non verentur perditi homines in ceteros Europæ principes minas terroresque vulgo jactare.

Hæc, quæ sunt ante oculos, communium rerum discrimina gravi Nos sollicitudine afficiunt, cum securitatem principum et tranquillitatem imperiorum una cum populorum salute propemodum in singulas horas periclitantem intueamur. — Atqui tamen religionis christianæ divina virtus stabilitatis atque ordinis egregia firmamenta reipublicæ peperit, simul ac in mores et instituta civitatum penetravit. Cujus virtutis non exiguus neque postremus fructus est æqua et sapiens in principibus et populis temperatio jurium atque officiorum. Nam in Christi Domini præceptis atque exemplis mira vis ad continendos tam qui parent, quam qui imperant in officio, tuendamque inter ipsos eam, quæ maxime secundum naturam est, conspirationem et quasi concentum voluntatum, unde gignitur tranquillus atque omni perturbatione carens rerum publicarum cursus.— Quapropter cum regendæ Ecclesiæ catholicæ, doctrinarum Christi custodi et interpreti, Dei beneficio præpositi simus, auctoritatis Nostræ esse judicamus, Venerabiles Fratres, publice commemorare quid a quoquam in hoc genere officii catholica veritas exigat; unde illud etiam emerget, qua via et qua ratione sit in tam formidoloso rerum statu saluti publicæ consulendum.

Etsi homo arrogantia quadam et contumacia incitatus frenos imperii depellere sæpe contendit, nunquam tamen assequi potuit ut nemini pareret. Præesse aliquos in omni consociatione hominum et communitate cogit ipsa necessitas ; ne principio vel capite a quo regatur, destituta societas dilabatur et finem consequi prohibeatur, cujus gratia nata et constituta est. — Verum si fieri non potuit, ut e mediis civitatibus politica potestas tolleretur, certe libuit omnes artes adhibere ad vim ejus elevandam, majestatemque minuendam : idque maxime sæculo XVI, cum infesta opinionum novitas complures infatuavit. Post illud tempus non solum ministrari sibi libertatem largius, quam par esset, multitudo contendit ; sed etiam originem constitutionemque civilis hominum societatis visum est pro arbitrio confingere. Immo recentiores perplures, eorum vestigiis ingredientes qui sibi superiore sæculo philosophorum nomen inscripserunt, omnem inquiunt potestatem a populo esse ; quare qui eam in civitate gerunt, ab iis non uti suam geri, sed ut a populo sibi mandatam, et hac quidem lege, ut populi ipsius voluntate, a quo mandata est, revocari possit. Ab his vero dissentiunt catholici homines, qui jus imperandi a Deo repetunt, velut a naturali necessarioque principio.

Interest autem attendere hoc loco, eos, qui reipublicæ præfuturi sint, posse in quibusdam caussis voluntate judicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu designatur princeps, non conferuntur jura principatus : neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit ge-

rendum. — Neque hic quæritur de rerum publicarum modis : nihil enim est, cur non Ecclesiæ probetur aut unius aut plurium principatus, si modo justus sit, et in communem utilitatem intentus. Quamobrem salva justitia, non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicæ quod aut ipsorum ingenio, aut majorum institutis moribusque magis apte conveniat.

Ceterum ad politicum imperium quod attinet, illud a Deo proficisci recte docet Ecclesia; id enim ipsa reperit sacris Litteris et monumentis christianæ vetustatis aperte testatum; neque præterea ulla potest doctrina cogitari, quæ sit magis aut rationi conveniens, aut principum et populorum saluti consentanea.

Revera humani potentatus in Deo esse fontem, libri Veteris Testamenti pluribus locis præclare confirmant. *Per me reges regnant,.... per me principes imperant, et potentes decernunt justitiam* (1). Atque alibi : *Præbete aures vos qui continetis nationes,... quoniam data est a Deo potestas vobis, et virtus ab Altissimo* (2). Quod libro Ecclesiastici idem continetur : *In unamquamque gentem Deus præposuit rectorem* (3). — Ista tamen, quæ Deo auctore didicerant, paulatim homines ab ethnica superstitione dedocti sunt; quæ sicut veras rerum species et notiones complures, ita etiam principatus germanam formam pulchritudinemque corrupit. Postmodo, ubi Evangelium christianum affulsit, veritati vanitas cessit, rursumque illud dilucere cœpit, unde omnis auctoritas manat, nobilissi-

(1) Prov. VIII, 15-16.
(2) Sap. VI, 3, 4.
(3) Eccli. XVII, 14.

mum divinumque principium. — Præ se ferenti atque ostentanti Præsidi romano absolvendi condemnandi potestatem, Christus Dominus, *non haberes*, respondit, *potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper* (1). Quem locum S. Augustinus explanans, *Discamus* inquit, *quod dixit, quod et per Apostolum docuit, quia non est potestas nisi a Deo* (2). Doctrinæ enim præceptisque Jesu Christi Apostolorum incorrupta vox resonavit tamquam imago. Ad Romanos, principum ethnicorum imperio sujectos, Pauli est excelsa et plena gravitatis sententia : *Non est potestas nisi a Deo;* ex quo tamquam ex causa illud concludit : *Princeps Dei minister est* (3).

Ecclesiæ Patres hanc ipsam, ad quam fuerant instituti, doctrinam profiteri ac propagare diligenter studuerunt. *Non tribuamus*, S. Augustinus ait, *dandi regni et imperii potestatem, nisi vero Deo* (4). In eamdem sententiam S. Joannes Chrysostomus, *Quod principatus sint*, inquit, *et quod alii imperent, alii subjecti sint, neque omnia casu et temere ferantur... divinæ esse sapientiæ dico* (5). Id ipsum S. Gregorius Magnus testatus est inquiens : *Potestatem Imperatoribus ac Regibus cœlitus datam fatemur* (6). Immo sancti Doctores eadem præcepta etiam naturali rationis lumine illustranda susceperunt, ut vel iis, qui rationem solam ducem sequuntur, omnino videri recta et

(1) Joan. XIX, 11.
(2) Tract. CXVI in Joan. II, 5.
(3) Ad Rom. XIII, 1, 4.
(4) De Civ. Dei, lib. V, cap. 21.
(5) In epist. ad Rom. homil. XXIII, n. 1.
(6) In epist. lib. II, epist. 61.

vera debeant. — Et sane homines in civili societate vivere natura jubet, seu verius auctor naturæ Deus : quod perspicue demonstrant et maxima societatis conciliatrix loquendi facultas et innatæ appetitiones animi perplures, et res necessariæ multæ ac magni momenti, quas solitarii assequi homines non possunt, juncti et consociati cum alteris assequuntur. Nunc vero, neque existere neque intelligi societas potest, in qua non aliquis temperet singulorum voluntates ut velut unum fiat ex pluribus, easque ad commune bonum recte atque ordine impellat : voluit igitur Deus ut in civili societate essent, qui multitudini imperarent.— Atque illud etiam magnopere valet, quod ii, quorum auctoritate respublica administratur, debent cives ita posse cogere ad parendum, ut his plane peccatum sit non parere. Nemo autem hominum habet in se aut ex se, unde possit hujusmodi imperii vinculis liberam ceterorum voluntatem constringere. Unice rerum omnium procreatori et legislatori Deo ea potestas est : quam qui exercent, tamquam a Deo secum communicatam exerceant necesse est. *Unus est legislator et judex, qui potest perdere et liberare* (1). Quod perspicitur idem in omni genere potestatis. Eam, quæ in sacerdotibus est, proficisci a Deo tam est cognitum ut ii apud omnes populos ministri et habeantur et appellentur Dei. Similiter potestas patrum familias expressam retinet quamdam effigiem ac formam auctoritatis, quæ est in Deo, *a quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur* (2). Isto autem modo diversa genera potes-

(1) Jacob. IV, 12.
(2) Ad Ephes. III, 15.

tatis miras inter se habent similitudines, cum quidquid uspiam est imperii et auctoritatis, ejus ab uno eodemque mundi opifice et domino, qui Deus est, origo ducatur.

Qui civilem societatem a libero hominum consensu natam volunt, ipsius imperii ortum ex eodem fonte petentes, de jure suo inquiunt aliquid unumquemque cessisse, et voluntate singulos in ejus se contulisse potestatem, ad quem summa illorum jurium pervenisset. Sed magnus est error non videre, id quod manifestum est, homines, cum non sint solivagum genus, citra liberam ipsorum voluntatem ad naturalem communitatem esse natos : ac præterea pactum, quod prædicant, est aperte commentitium et fictum, neque ad impertiendum valet politicæ potestati tantum virium, dignitatis, firmitudinis, quantum tutela reipublicæ et communes civium utilitates requirunt. Ea autem decora et præsidia universa tunc solum est habiturus principatus, si a Deo augusto sanctissimoque fonte manare intelligatur.

Qua sententia non modo verior, sed ne utilior quidem reperiri ulla potest. Etenim potestas rectorum civitatis, si quædam est divinæ potestatis communicatio, ob hanc ipsam causam continuo adipiscitur dignitatem humana majorem : non illam quidem impiam et perabsurdam, imperatoribus ethnicis divinos honores affectantibus aliquando expetitam, sed veram et solidam, eamque dono quodam acceptam beneficioque divino. Ex quo subesse cives et dicto audientes esse principibus, uti Deo, opportebit non tam pœnarum formidine, quam verecundia majestatis, neque assenta-

tionis causa, sed conscientia officii. Qua re stabit in suo gradu longe firmius collocatum imperium. Etenim istius vim officii sentientes cives, fugiant necesse est improbitatem et contumaciam, quia sibi persuasum esse debet, qui politicæ potestati resistunt, hos divinæ voluntati resistere ; qui honorem recusant principibus, ipsi Deo recusare.

Ad hanc disciplinam Paulus Apostolus Romanos nominatim erudiit; ad quos de adhibenda summis principibus reverentia scripsit tanta cum auctoritate et pondere, ut nihil gravius præcipi posse videatur. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt... Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam* (1) Et consentiens est Principis Apostolorum Petri in eodem genere præclara sententia : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi quasi præcellenti, sive ducibus tamquam a Deo missis ad vindictam male factorum, laudem vero bonorum, quia sic est voluntas Dei* (2).

Una illa hominibus causa est non parendi, si quid ab iis postuletur quod cum naturali aut divino jure aperte repugnet: omnia enim, in quibus naturæ lex vel Dei voluntas violatur, æque nefas est imperare et facere. Si cui igitur usu veniat, ut alterutrum malle cogatur, scilicet aut Dei aut principum jussa negligere,

(1) Ad Rom. XIII, 1, 2, 2.
(2) I Petr. II, 13-15.

Jesu Christo parendum est reddere jubenti *quæ sunt Cæsaris Cæsari, quæ sunt Dei Deo* (1), atque ad exemplum Apostolorum animose respondendum : *Obedire oportet Deo magis quam hominibus* (2). Neque tamen est, cur abjecisse obedientiam, qui ita se gerant, arguantur ; etenim si principum voluntas cum Dei pugnat voluntate et legibus, ipsi potestatis suæ modum excedunt, justitiamque pervertunt : neque eorum tunc valere potest auctoritas, quæ, ubi justitia non est, nulla est.

Ut autem justitia retineatur in imperio, illud magnopere interest, eos qui civitates administrant intelligere, non privati cujusquam commodo politicam potestatem esse natam ; procurationemque reipublicæ ad utilitatem eorum qui commissi sunt, non ad eorum commissa est, geri oportere. Principes a Deo optimo maximo, unde sibi auctoritas data, exempla sumant : ejusque imaginem sibi in administranda republica proponentes, populo præsint cum æquitate et fide, et ad eam, quæ necessaria est, severitatem paternam caritatem adhibeant. Hujus rei causa sacrarum Litterarum oraculis monentur, sibimetipsis Regi regum et Domino dominantium aliquando rationem esse reddendam ; si officium deseruerint, fieri non posse ut Dei severitatem ulla ratione effugiant. *Altissimus interrogabit opera vestra et cogitationes scrutabitur. Quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis,... horrende et cito apparebit vobis, quoniam judicium durissimum his qui præsunt fiet...*

(1) Matth. XXII, 21.
(2) Actor. V, 29.

Non enim subtrahet personam cujusquam Deus, nec verebitur magnitudinem cujusquam, quoniam pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter cura est illi de omnibus. Fortioribus autem fortior instat cruciatio (1).

Quibus præceptis rempublicam tuentibus, omnis seditionum vel causa vel libido tollitur : in tuto futura sunt honos et securitas principum, quies et salus civitatum. Dignitati quoque civium optime consulitur : quibus in obedientia concessum est decus illud retinere, quod est hominis excellentiæ consentaneum. Intelligunt enim Dei judicio non esse servum neque liberum ; unum esse Dominum omnium, divitem *in omnes qui invocant illum* (2); se autem idcirco subesse et obtemperare principibus, quod imaginem quodammodo referant Dei, *cui servire regnare est.*

Hoc vero semper egit Ecclesia, ut christiana ista civilis potestatis forma non mentibus solum inhæresceret, sed etiam publica populorum vita moribusque exprimeretur. Quamdiu ad gubernacula reipublicæ imperatores ethnici sederunt, qui assurgere ad eam imperii formam, quam adumbravimus, superstitione prohibebantur, instillare illam studuit mentibus populorum, qui simul ac christiana instituta susciperent, ad hæc ipsa exigere vitam suam velle debebant. Itaque pastores animarum, exempla Pauli Apostoli renovantes, cura et diligentia summa populis præcipere consueverunt, *principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire* (3) : item orare Deum pro cunctis ho-

(1) Sap. VI, 4, 5, 6, 8.
(2) Ad Rom. X, 12.
(3) Ad Tit. III, 1.

minibus, sed nominatim *pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt : hoc enim acceptum est coram Salvatore nostro Deo* (1). Atque ad hanc rem omnino præclara documenta Christiani veteres reliquerunt : qui cum ab imperatoribus ethnicis injustissime et crudelissime vexarentur, nunquam tamen prætermiserunt gerere se obedienter et submisse, plane ut illi crudelitate, isti obsequio certare viderentur. Tanta autem modestia, tam certa parendi voluntas plus erat cognita, quam ut obscurari per calumniam malitiamque inimicorum posset. Quamobrem qui pro christiano nomine essent apud imperatores publice causam dicturi, ii hoc potissimum argumento iniquum esse convincebant in christianos animadvertere legibus, quod in oculis omnium convenienter legibus in exemplum viverent. Marcum Aurelium Antoninum et Lucium Aurelium Commodum filium ejus sic Athenagoras confidenter alloquebatur : *Sinitis nos, qui nihil mali patramus, immo omnium.., piissime justissimeque cum erga Deum, tum erga imperium vestrum nos gerimus, exagitari, rapi, fugari* (2). Pari modo Tertullianus laudi christianis aperte dabat, quod amici essent Imperio optimi et certissimi ex omnibus : *Christianus nullius est hostis, nedum Imperatoris, quem sciens, a Deo suo constitui, necesse est ut ipsum diligat et revereatur et honoret et salvum velit cum toto romano imperio* (3). Neque dubitabat affirmare, in imperii finibus tanto magis numerum minui inimico-

(1) I Timoth. II, 1-3.
(2) Legat. pro Christianis.
(3) Apolog. n. 35.

rum consuevisse, quanto cresceret christianorum. *Nunc pauciores hostes habetis præ multitudine christianorum, pene omnium civitatum pene omnes cives christianos habendo* (1). Præclarum est quoque de eadem re testimonium in *Epistola ad Diognetum*, quæ confirmat, solitos eo tempore christianos fuisse non solum inservire legibus, sed in omni officio plus etiam ac perfectius sua sponte facere, quam cogerentur facere legibus. *Christiani obsequuntur legibus quæ sancitæ sunt, et suæ vitæ genere leges superant.*

Alia sane tum caussa erat, cum a fide christiana, aut quoquo modo ab officio deficere Imperatorum edictis ac Prætorum minis juberentur : quibus temporibus profecto displicere hominibus quam Deo maluerunt. Sed in iis ipsis rerum adjunctis tantum aberat ut quicquam seditiose facerent majestatemve imperatoriam contemnerent, ut hoc unum sibi sumerent, sese profiteri, et christianos esse et nolle mutare fidem ullo modo. Ceterum nihil de resistendo cogitabant ; sed placide atque hilare sic ibant ad tortoris equuleum, ut magnitudini animi cruciatuum magnitudo concederet. — Neque absimili ratione per eadem tempora christianorum vis institutorum spectata est in militia. Erat enim militis christiani summam fortitudinem cum summo studio conjungere disciplinæ militaris : animique excelsitatem immobili erga principem fide cumulare. Quod si aliquid rogaretur quod non esset honestum, uti Dei jura violare, aut in insontes Christi discipulos ferrum convertere, tunc quidem imperata facere recusabat, ita tamen ut discedere ab armis at-

(1) Apolog. n. 37.

que emori pro religione mallet, quam per seditionem et turbas auctoritati publicæ repugnare.

Postea vero quam respublicæ principes christianos habuerunt, multo magis Ecclesia testificari ac prædicere institit, quantum in auctoritate imperantium inesset sanctitatis : ex quo futurum erat, ut populis, cum de principatu cogitarent, sacræ cujusdam majestatis species occurreret, quæ ad majorem principum cum verecundiam tum amorem impelleret. Atque hujus rei caussa, sapienter providit, ut reges sacrorum solemnibus initiarentur, quod erat in Testamento Veteri Dei auctoritate constitutum.— Quo autem tempore civilis hominum societas, tanquam e ruinis excitata imperii romani, in spem christianæ magnitudinis revixit, Pontifices Romani, instituto *imperio sacro*, politicam potestatem singulari ratione consecraverunt. Maxima quidem ea fuit nobilitatis ad principatum accessio : neque dubitandum quin magnopere illud institutum et religiosæ et civili societati semper fuisset profuturum, si quod Ecclesia spectabat, idem principes et populi semper spectavissent.— Et sane quietæ res et satis prosperæ permanserunt quamdiu inter utramque potestatem concors amicitia permansit. Si quid tumultuando peccarent populi, præsto erat conciliatrix tranquillitatis Ecclesia, quæ singulos ad officium vocaret, vehementioresque cupiditates partim lenitate, partim auctoritate compesceret. Similiter si quid in gubernando peccarent principes, tum ipsa ad principes adire, et populorum jura, necessitates, recta desideria commemorando, æquitatem, clementiam, benignitatem suadere. Qua ratione pluries est impetratum, ut tumul-

tuum et bellorum civilium pericula prohiberentur.

Contra inventæ a recentioribus de potestate politica doctrinæ magnas jam acerbitates hominibus attulerunt, metuendumque ne extrema malorum afferant in posterum. Etenim jus imperandi nolle ad Deum referre auctorem, nihil est aliud quam politicæ potestatis et pulcherrimum splendorem velle deletum et nervos incisos. Quod autem inquiunt ex arbitrio illam pendere multitudinis, primum opinione falluntur; deinde nimium levi ac flexibili fundamento statuunt principatum. His enim opinionibus quasi stimulis incitatæ populares cupiditates sese efferent insolentius, magnaque cum pernicie reipublicæ ad cæcos motus, ad apertas seditiones proclivi cursu et facile delabentur. Revera illam, quam *Reformationem* vocant, cujus adjutores et duces sacram civilemque potestatem novis doctrinis funditus oppugnaverunt, repentini tumultus et audacissimæ rebelliones præsertim in Germania consecutæ sunt; idque tanta cum domestici deflagratione belli et cæde, ut nullus pene locus expers turbarum et cruoris videretur.—Ex illa hæresi ortum duxit sæculo superiore falsi nominis philosophia, et jus quod appellant *novum*, et imperium populare, et modum nesciens licentia, quam plurimi solam libertatem putant. Ex his ad finitimas pestes ventum est, scilicet ad *Communismum*, ad *Socialismum*, ad *Nihilismum*, civilis hominum societatis teterrima portenta ac pene funera. Atqui tamen tantorum malorum vim nimis multi dilatare conantur, ac per speciem juvandæ multitudinis non exigua jam miseriarum incendia excitaverunt. Quæ hic modo recordamur, ea nec ignota sunt nec valde longinqua.

Hoc vero est etiam gravius, quod non habent principes in tantis periculis remedia ad restituendam publicam disciplinam pacandosque animos satis idonea. Instruunt se auctoritate legum, eosque, qui rempublicam commovent, severitate pœnarum coercendos putant. Recte quidem : sed tamen serio considerandum est, vim nullam pœnarum futuram tantam, quæ conservare respublicas sola possit. Metus enim, ut præclare docet sanctus Thomas, *est debile fundamentum ; nam qui timore subduntur, si occurrat occasio qua possint impunitatem sperare, contra præsidentes insurgunt eo ardentius, quo magis contra voluntatem ex solo timore cohibebantur*. Ac præterea *ex nimio timore plerique in desperationem incidunt : desperatio autem audacter ad quælibet attentanda præcipitat* (1). Quæ quam vera sint, satis experiendo perspeximus. Itaque obediendi altiorem et efficaciorem caussam adhibere necesse est, atque omnino statuere, nec legum esse posse fructuosam severitatem, nisi homines impellantur officio, salutarique metu Dei permoveantur. Id autem impetrare ab iis maxime religio potest, quæ sua vi in animos influit, ipsasque hominum flectit voluntates, ut eis, a quibus ipsi reguntur, non obsequio solum, sed etiam benevolentia et charitate adhærescant, quæ est in omni hominum cœtu optima custos incolumitatis.

Quamobrem egregie Pontifices Romani communi utilitate servisse judicandi sunt, quod *Novatorum* frangendos semper curaverunt tumidos inquietosque spiritus, ac persæpe monuerunt, quantum ii sint civili

(1) De Regim. Princip. l. I, cap. 10.

etiam societati periculosi. Ad hanc rem digna, quæ commemoretur, Clementis VII sententia est ad Ferdinandum Bohemiæ et Hungariæ regem : *In hac fidei caussa tua etiam et ceterorum principum dignitas et utilitas inclusa est, cum non possit illa convelli quin vestrarum etiam rerum labefactationem secum trahat; quod clarissime in locis istis aliquot perspectum sit.* — Atque in eodem genere summa providentia et fortitudo enituit Decessorum Nostrorum, præsertim autem Clementis XII, Benedicti XIV, Leonis XII, qui cum consequentibus temporibus pravarum doctrinarum pestis latius serperet, *sectarumque* audacia invalesceret, oppositu auctoritatis suæ aditum illis intercludere conati sunt.— Nos ipsi pluries denunciavimus quam gravia pericula impendeant, simulque indicavimus, quæ sit eorum propulsandorum ratio optima. Principibus ceterisque rerum publicarum moderatoribus præsidium religionis obtulimus, populosque hortati sumus, ut summorum bonorum copia, quam Ecclesia suppeditat, maxime uterentur. Id nunc agimus, ut ipsum illud præsidium, quo nihil est validius, sibi rursus oblatum principes intelligant : eosque vehementer in Domino hortamur, ut religionem tueantur, et, quod interest etiam reipublicæ, ea Ecclesiam libertate frui posse sinant, qua sine injuria et communi pernicie privari non potest. Profecto Ecclesia Christi neque principibus potest esse suspecta, neque populis invisa. Principes quidem ipsa monet sequi justitiam, nullaque in re ab officio declinare : at simul eorum roborat multisque rationibus adjuvat auctoritatem. Quæ in genere rerum civilium versantur, ea in potes-

tate supremoque imperio eorum esse agnoscit et declarat : in iis quorum judicium, diversam licet ob caussam, ad sacram civilemque pertinet potestatem, vult existere inter utramque concordiam, cujus beneficio funestæ utrique contentiones devitantur. Ad populos quod spectat, est Ecclesia saluti cunctorum hominum nata, eosque semper dilexit uti parens. Ea quippe est, quæ caritate præeunte mansuetudinem animis impertiit, humanitatem moribus, æquitatem legibus : atque honestæ libertati nuspiam inimica tyrannicum dominatum semper detestari consuevit. Hanc, quæ insita in Ecclesia est, bene merendi consuetudinem paucis præclare expressit sanctus Augustinus : *Docet* (Ecclesia) *reges prospicere populis, omnes populos se subdere regibus : ostendens quemadmodum et non omnibus omnia, et omnibus caritas, et nulli debetur injuria* (1).

His de caussis opera vestra, Venerabiles Fratres, valde utilis ac plane salutaris futura est, si industriam atque opes omnes, quæ Dei munere in vestra sunt potestate, ad deprecanda societatis humanæ vel pericula vel incommoda Nobiscum contuleritis. Curate ac providete, ut quæ de imperio deque obediendi officio ab Ecclesia catholica præcipiuntur, ea homines et plane perspecta habeant, et ad vitam agendam diligenter utantur. Vobis auctoribus et magistris, sæpe populi moneantur fugere vetitas sectas, a conjurationibus abhorrere, nihil seditiose agere : iidemque intelligant, qui Dei caussa parent imperantibus, eorum esse *rationabile obsequium*, generosam obedientiam. Quoniam vero Deus

(1) De morib. Eccl. lib. I, cap. 30.

est, *qui dat salutem regibus* (1), et concedit populis conquiescere *in pulchritudine pacis et in tabernaculis fiduciæ et in requie opulenta* (2), Ipsum necesse est orare atque obsecrare, ut omnium mentes ad honestatem veritatemque flectat, iras compescat, optatam diu pacem tranquillitatemque orbi terrarum restituat.

Quo autem spes firmior sit impetrandi, deprecatores defensoresque salutis adhibeamus, Mariam Virginem magnam Dei parentem, auxilium christianorum, tutelam generis humani : S. Josephum castissimum sponsum ejus, cujus patrocinio plurimum universa Ecclesia confidit : Petrum et Paulum principes Apostolorum, custodes et vindices nominis christiani.

Interea divinorum munerum auspicem Vobis omnibus, Venerabiles Fratres, Clero et populo fidei vestræ commisso, Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die XXIX Junii A. MDCCCLXXXI, Pontificatus Nostri Anno Quarto.

LEO PP. XIII.

(1) Psalm. CXLII, 11.
(2) Isai. XXXII, 18.

L'INDUCTION.

I

ÉTAT DE LA QUESTION.

L'étude des sciences naturelles poussée de nos jours avec tant d'ardeur et de succès a donné naissance à l'opinion qu'il n'y a de faits réels, ou du moins qui soient susceptibles d'être démontrés, que ceux qui tombent sous les sens.

En rapprochant cette opinion du principe des matérialistes que tout ce que nous pouvons savoir de la réalité se borne à la connaissance des phénomènes par lesquels elle se manifeste à nous, on arrive à cette première conséquence que la science se réduit aux faits sensibles et aux inductions qui en dérivent, et à cette autre, que les sciences naturelles sont les seules possibles, ou du moins les seules qui soient capables de fournir des conclusions certaines.

Les sciences naturelles ayant prouvé leur certitude par des résultats aussi brillants qu'incontestables, les savants qui les cultivent exercent aujourd'hui une influence prépondérante sur l'opinion publique.

Il n'est donc pas étonnant de rencontrer la doctrine que dans les questions philosophiques il faut s'attacher uniquement aux faits, et renoncer définitivement aux spéculations métaphysiques.

L'humanité grâce à la loi du progrès est sortie de l'état *théologique* et de l'état *métaphysique* pour entrer

dans l'état scientifique ou *positif*. Après les vains efforts de la philosophie pour expliquer les phénomènes par des agents surnaturels, ou des forces abstraites, elle doit s'adresser à l'expérience et à l'induction. La méthode expérimentale qui a produit des résultats aussi magnifiques dans les sciences naturelles ne peut conduire aux notions absolues, et lorsqu'on les demande à la raison, on lui demande plus qu'elle n'a. L'esprit de l'homme n'est ni absolu ni nécessaire ; essayer d'obtenir de ses facultés des solutions qui aient ce caractère, c'est sortir des conditions immuables de la nature humaine.

Pour ne pas travailler en vain et aboutir à des conclusions stériles, la raison doit renoncer à l'absolu, à la recherche des causes et supprimer le problème de l'origine et de la destination des êtres.

Cette théorie radicale se réfute par elle-même. En n'admettant que l'expérience comme la seule source de la science, elle supprime le moyen de contrôler la vérité et la certitude de toute connaissance. Sans les notions universelles, absolues, dues à la raison et indépendantes dans leur valeur de l'expérience, le scepticisme est inévitable.

Mais nous préférons examiner cette théorie au point de vue des sciences naturelles, et montrer que sans les principes métaphysiques ces sciences manquent de leur base indispensable et de leur point d'appui nécessaire. Toutes les objections faites contre la métaphysique frappent du même coup les conclusions des sciences naturelles.

Pour établir cette thèse nous allons étudier l'induction et le rôle important qu'elle joue dans le développement de nos connaissances.

L'induction est le procédé par lequel de plusieurs choses particulières on conclut quelque chose d'univer-

sel : *A pluribus singularibus universale aliquid concludens.* A l'inverse du syllogisme qui conclut du général au particulier, l'induction conclut *du particulier au général* (1). Ainsi nous affirmons par induction que *tous* les corps tombent quand ils sont abandonnés à eux-mêmes, que *tous* les bœufs ruminent, que *tous* les hommes sont doués de raison, etc., quoique nous n'ayons vérifié la chose que sur *quelques* individus.

Nos connaissances sont ou bien *analytiques*, c'est-à-dire obtenues par la seule analyse des idées objectives, ou bien *synthétiques*, c'est-à-dire fournies par l'expérience. Ainsi le principe de contradiction est un jugement analytique qui résulte de la comparaison immédiate des idées (être, non-être) dont il énonce l'incompatibilité absolue. La proposition : les corps existent, demandant l'intervention de l'expérience, appartient à la catégorie des connaissances synthétiques.

Ces dernières lorsqu'elles sont universelles supposent toutes l'induction comme leur base nécessaire. L'expérience nous montre une propriété affectant quelques individus dans certains temps et dans certains lieux ; par l'induction nous généralisons la proposition en attribuant la même propriété à tous les individus de la même espèce. C'est ainsi que nous disons sans hésiter : *tous* les hommes sont partout et toujours mortels ; *toute* eau étanche la soif ; *tout* feu brûle, etc. L'esprit applique évidemment ici le procédé par lequel il conclut que ce qui est vrai de certains individus d'une classe, est vrai de toute la classe, ou que ce qui est vrai en certain temps sera vrai en tout temps, les circonstances étant pareilles.

En examinant avec attention le trésor des connaissances que possède la science humaine, on est frappé

(1) Aristote, *Premiers analytiques*, I, ch. I.

du nombre incalculable de propositions inductives qu'elle met constamment en usage. A part les quelques principes d'une évidence immédiate et leurs conséquences, elle doit ses conclusions les plus importantes à l'induction.

L'induction ne se contente pas de constater les faits présents, elle nous permet de reconstruire le passé et de prévoir l'avenir. Elle ne généralise pas seulement dans le temps mais encore dans l'espace. Au moyen de l'induction l'astronome prédit, avec une précision pour ainsi dire mathématique, le mouvement des corps célestes, le géologue refait l'histoire des générations éteintes. Le philosophe conclut que sur tous les points du globe l'homme passe par l'enfance avant d'arriver à la jeunesse et à l'âge mur, etc. (1).

Par l'induction nous essayons de gouverner les événements de notre vie; grâce à elle, l'administration des postes calcule la circulation des lettres, le commerçant les chances d'une entreprise, le diplomate les vicissitudes de la politique, le professeur le nombre de ses élèves.

Chacun sait que l'induction est le puissant instrument auquel les sciences naturelles doivent leurs splendides conquêtes et leur progrès quotidien. Pour expliquer les phénomènes de la nature, pour découvrir leurs causes et leurs lois, il est nécessaire d'observer les faits, de recourir à l'expérimentation ou « à l'observation provoquée, » mais ces deux moyens sont insuffisants à engendrer la science si l'induction ne vient pas généraliser leurs résultats. Le naturaliste ne se contente pas d'observer quelques phénomènes particuliers, de constater un certain nombre de faits, il cherche à établir les lois de la nature, c'est-à-dire les formules générales qui

(1) V. P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie*, p. 180.

comprennent et expliquent tous les phénomènes, tous les faits observés ou non, de la même espèce. Il importe peu à la science de savoir qu'un corps abandonné à lui-même tombe, si elle ne peut découvrir la loi générale en vertu de laquelle tous les corps sont pesants.

L'élément scientifique et vraiment utile, dans les conclusions des sciences naturelles, repose sur l'induction. Royer-Collard résume ainsi les principales applications de l'induction : 1° elle nous persuade de la permanence du monde matériel ; 2° elle nous met en rapport avec la nature ; 3° elle nous met en commerce avec nos semblables (1).

Concluons qu'on ne peut contester que l'induction ne soit un des moyens principaux de connaître dont dispose la raison humaine.

On ne contestera pas non plus la certitude des conclusions appuyées sur une induction légitime. Il y a sans doute des erreurs auxquelles l'induction a fourni l'occasion, nommons comme exemples les préjugés de l'astrologie judiciaire, de la sorcellerie, de la médecine populaire ; mais ces erreurs ne prouvent rien contre la valeur du procédé, elles doivent nous engager à observer les conditions qui autorisent la conclusion.

Ainsi il faut une observation réitérée et intelligente d'un grand nombre de faits. Sans expérience l'induction manque de fondement, sans une observation lente et patiente l'induction ne donne aucun résultat scientifique. C'est ainsi que certains physiologistes, en se basant sur une légère ressemblance entre l'homme et le singe prétendent nous faire accroire que l'homme descend du singe, ou qu'il ne s'en distingue que par une perfection accidentelle.

Il faut que l'observation constate toujours l'identité

(1) *Fragments*, œuvres de Reid, t. IV, p. 281.

du résultat au milieu des circonstances les plus diverses.

Il faut s'abstenir de conclure avant d'avoir employé les méthodes qu'indique Bacon par ses *tabulæ præsentiæ*, *tabulæ absentiæ* et les *tabulæ comparationis* et que Stuart Mill (1) a nommées : la méthode de *concordance*, de *différence* et de *variations concomitantes*.

Si l'on a soin de prendre ces précautions nécessaires, l'induction nous fournit une certitude qu'aucune objection ne saurait ébranler. Il suffit d'en appeler à l'expérience de tous les jours. Qui doute des conclusions que démontrent la physique, la chimie, la botanique ? Qui refuserait d'accepter la loi de la gravitation universelle ? Qui n'affirme pas souvent que la jeunesse est étourdie, que la vieillesse aime à se plaindre ? En résumé, douter de l'induction c'est rendre la vie physique et morale impossible, c'est ouvrir la porte au scepticisme universel.

Quoiqu'il en soit ainsi, le philosophe rencontre une grande difficulté lorsqu'il cherche à légitimer le procédé inductif et à justifier ses conclusions ; il se trouve en présence d'un mode d'argumenter que la logique semble réprouver.

On conçoit facilement que par déduction on conclut légitimement de l'universel au particulier ; que de la proposition : tous les hommes sont mortels, on infère : Pierre est mortel, mais on ne conçoit pas comment la raison a le droit de passer du particulier à l'universel, comme le fait l'induction.

De ce que j'ai vu mourir quelques hommes est-il permis de conclure que tous les hommes sont mortels ? N'y a-t-il pas ici un paralogisme condamné par la logique qui ne permet pas que la conclusion dépasse la portée des prémisses ? Il y a évidemment une anomalie apparente à passer du particulier à l'universel.

(1) *Logique inductive*, liv. 3, ch. VIII.

Aussi en désespoir de cause quelques logiciens renoncent à admettre l'induction comme un moyen suffisant de connaissance : « L'induction seule n'est jamais un moyen certain d'obtenir une science parfaite (1). »

Cette opinion n'a jamais pu rallier beaucoup de partisans parce qu'elle dépouille les conclusions des sciences naturelles de leur caractère scientifique, et qu'elle détruit la valeur d'une foule de connaissances pratiques consacrées par l'expérience et le sens commun.

Il n'y a aucun moyen d'écarter la difficulté, il faut la résoudre sous peine de se déclarer impuissant à justifier un des procédés scientifiques les plus féconds en résultats. Le problème que soulève l'induction se pose en ces termes : comment pouvons-nous passer rigoureusement de *quelques à tous ?*

Il nous semble intéressant d'étudier la solution de ce problème donnée par la philosophie moderne, et de la comparer avec celle de l'ancienne philosophie.

Cette étude comparative donnera au lecteur une pierre de touche pour porter un jugement motivé sur la valeur des deux philosophies.

Une doctrine qui se montre radicalement impuissante à justifier la légitimité d'un procédé consacré par le bon sens et la science, revendique à tort le titre de philosophie, elle doit céder la place à celle qui rattache tous les procédés de la nature humaine à des principes évidents, et donne satisfaction pleine et entière aux exigences de la raison et de la science.

II

SOLUTION DE LA PHILOSOPHIE MODERNE.

Nous comprenons sous les noms d'*empirisme* et d'*idéa-*

(1) *Logique* de Port-Royal, p. III, ch. XIX, § 9.

lisme toutes les théories de la philosophie moderne relatives à l'origine de l'induction.

L'empirisme ramène toutes nos idées aux sens et prétend que notre connaissance se réduit à de purs phénomènes, il regarde toutes les notions qui ne viennent pas de l'expérience comme des mots vides de sens ; ainsi les notions abstraites et générales, les vérités premières ne représentent que des faits généralisés.

« Nous ne connaissons que des phénomènes, dit Stuart Mill, et notre connaissance des phénomènes est relative. Toute action est une énigme indéchiffrable, nous ne savons d'aucun fait comment il se produit, nous ne connaissons que les rapports de succession et de ressemblance qui relient les faits entre eux. Ces rapports sont constants et identiques dans les mêmes circonstances, nous les appelons lois, et c'est la seule chose que nous connaissions dans les faits. Leur nature, leurs causes, leur origine et leur fin sont inaccessibles à la raison humaine. »

L'idéalisme diamétralement opposé à l'empirisme soutient qu'on ne peut en aucune manière expliquer par les sens et par l'expérience l'origine des notions et des vérités premières, mais qu'il faut la chercher dans l'esprit lui-même, indépendamment de l'expérience et même avant toute expérience.

La doctrine idéaliste se présente sous plusieurs formes dans l'histoire de la philosophie.

Théorie de la *réminiscence* (Platon). L'âme en connaissant ne fait que se souvenir des notions qu'elle a eues dans une vie antérieure.

Théorie de l'*innéité* (Descartes). Les idées sont nées avec nous, et nous les apportons en naissant comme « les marques que Dieu a imprimées sur notre âme ». Leibnitz n'admet que des *virtualités* innées, des dispositions qui se réveillent au contact de l'expérience.

Théorie de la *vision en Dieu* (Malebranche). Nos idées métaphysiques ne sont que des faces diverses de l'infini, dont nous avons l'intuition immédiate et par laquelle nous comprenons les choses finies et contingentes.

Théorie des *principes a priori* (Kant). Les vérités premières ne sont autre chose que les *lois* mêmes de l'entendement, lois qui lui sont inhérentes, comme les lois de la nature sont inhérentes aux choses mêmes, et auxquelles l'entendement est forcé d'obéir comme la nature aux siennes (1).

D'après Kant la connaissance ne résulte pas de l'action de l'objet sur l'esprit, mais au contraire de l'action de l'esprit imprimant ses formes sur l'objet.

§ 1.— *Empirisme.*

Examinons d'abord si l'empirisme est capable de justifier les conclusions de l'induction.

Pour résoudre le problème il faut absolument expliquer le caractère *a*) universel et *b*) nécessaire de la proposition inductive. Or l'expérience, quelque soit le nombre, la durée, l'exactitude, la variété de ses observations ne peut légitimer une conclusion qui se présente comme universelle et nécessaire. Donc l'école empirique trahit une impuissance radicale à l'endroit d'un problème fondamental de la science.

Les deux propositions de l'argument n'admettent pas d'objection.

(1) V. *Traité élémentaire de philosophie* par Paul Janet, p. 195. L'auteur classe parmi les formes de l'idéalisme la théorie de l'*intellect actif* (Aristote). S'il veut dire que cette théorie n'a rien de commun avec l'empirisme il a raison ; mais s'il pense la mettre sur la même ligne avec celle de Kant, il a tort. Aristote et les scolastiques en faisant la juste part de l'expérience et de l'élément idéal sauvegardent complétement la valeur objective de nos connaissances que le *formalisme* de Kant supprime et détruit.

D'abord il est évident qu'à moins d'être générales les propositions inductives sont inutiles à la science et à la vie pratique. Les sciences naturelles ne se préoccupent pas de trouver les propriétés d'un corps, d'une plante ; elles ne croient avoir atteint leur but qu'en établissant des formules générales comprenant tous les corps sans exception aucune.

« L'induction, dit M. Dumas, sera suscitée par l'observation de *dix* faits ; elle en expliquera *dix* autres déjà connus, mais qui n'étaient pas liés ensemble ni aux précédents ; elle en fera découvrir *dix* nouveaux. Mais la plupart du temps, elle finira par succomber devant *dix* derniers faits qui ne se lient pas aux précédents. »

Une seule exception dûment constatée et irréductible à la règle générale détruit la valeur de l'induction. La *Philosophie chimique* de M. Dumas, que nous venons de citer nous donne un exemple.

Il s'agit de la théorie que les végétaux sont appelés à produire des composés chimiques, et que les animaux les détruisent. Elle est venue échouer devant le fait de la fonction glycogénique du foie, d'où il résulte que le foie produit du sucre sans en recevoir, et que, par conséquent, les animaux aussi bien que les végétaux sont capables de créer des procédés organiques (1).

Il n'est pas moins évident que sans son caractère d'universalité l'induction perd toute sa valeur dans les sciences morales et juridiques. On ne démontrera jamais la force logique du témoignage sans la ramener à des lois générales qui gouvernent la conduite des hommes. L'économie politique rencontrera des problèmes insolubles si elle ne tient pas compte de la manière de penser et d'agir de tous les hommes en certaines circonstances. La volonté, quoique libre, est sujette à des lois qui dé-

(1) V. P. Janet, *ouvrage cité*, p. 493.

terminent sa manière d'agir, de sorte que l'induction ne constate pas moins les lois morales que les lois physiques de la nature. C'est ainsi que les apologistes établissent la nécessité morale de la révélation divine après avoir démontré l'impuissance morale de tous les hommes à connaître suffisamment par leurs propres forces les vérités religieuses et morales de l'ordre naturel. Les criminalistes s'appuient sur l'induction lorsqu'ils discutent la nécessité, l'utilité des peines destinées à punir les coupables et à prévenir le retour des crimes et des délits.

Non seulement la conclusion inductive doit être universelle, il faut encore qu'elle présente un caractère de nécessité.

Une proposition certaine ne peut exclure le doute tant qu'elle n'offre pas de motifs suffisants à vaincre toute hésitation de l'intelligence. Or l'intelligence hésite aussi longtemps qu'elle ne voit pas que tel attribut convient nécesssairement au sujet dans les circonstances données. Une proposition certaine, dont la contradictoire est impossible, doit être nécessaire. Sans nécessité connue pas de certitude, parce qu'il est permis de douter aussi longtemps qu'on ne voit pas l'impossibilité du contraire. Aussi les logiciens définissent la certitude objective : la nécessité de la proposition, Lorsque nous disons que les hommes sont mortels, nous voulons signifier qu'ils meurent par nécessité de leur nature ; le chimiste est convaincu que la combinaison de l'oxygène avec l'hydrogène produit nécessairement de l'eau.

D'ailleurs une proposition contingente ne peut faire partie d'un système scientifique destiné à expliquer non ce que les choses sont, mais ce qu'elles doivent être.

La science demande l'explication des phénomènes de la nature corporelle et spirituelle de manière à faire voir

le lien nécessaire qui les rattache à leurs causes immédiates ou dernières.

Nous avons affirmé en second lieu que l'empirisme, appuyé uniquement sur l'expérience, ne peut justifier les deux caractères des propositions inductives.

On nous accordera que personne n'est capable de vérifier par l'expérience que tous les hommes sont sujets à la mort. Quel que soit le nombre des cas observés et des témoignages qui s'y ajoutent, il est toujours infiniment petit en comparaison de l'extension du sujet universel. Aussi personne n'a jamais songé à en appeler à l'expérience personnelle ou à celle d'autrui pour certifier sa conclusion générale. Tout le monde avoue qu'il faut ajouter autre chose à l'expérience pour rendre compte d'une opération si peu rationnelle en apparence.

L'empirisme n'est pas moins impuissant à justifier le caractère nécessaire des jugements synthétiques.

L'expérience atteint ce qui est sans distinguer entre sa contingence ou sa nécessité ; elle constate le fait sans nous renseigner sur sa nature, son origine, ses causes. Les sens nous manifestent les corps, leurs qualités sensibles, leur grandeur, leur mouvement, mais ils ne disent rien de la nature de ces qualités, de leurs rapports, de leurs lois.

Comment, par conséquent, baser une proposition nécessaire sur les données des sens ? Comment savoir avec certitude par les sens que telle propriété accompagne tel sujet partout et toujours, et l'accompagne nécessairement.

Ajoutons une observation importante. L'empirisme, en vertu de ses principes, réduit les concepts universels au *flatus vocis* des Nominalistes. Nous pouvons penser des individus, des individus imaginaires, des parties d'individus, mais nous ne saurons penser des genres et des

espèces. Si l'abstraction revient au pouvoir de penser l'universel comme tel, l'homme n'a pas ce pouvoir. Les concepts généraux ne sont pas destinés à être pensés, mais à être dénommés et définis ; en d'autres termes, les noms universels et non pas les concepts universels fournissent la matière de la pensée.

L'empirisme, on le voit, reproduit l'erreur des Nominalistes, qui détruit toute science et toute certitude. Que devient la science si les idées universelles dont elle s'occupe sont des noms sans signification ? si la raison n'emploie que des signes dont elle ignore le sens et la valeur ? Comment affirmer par induction une propriété générale de la substance si on la considère avec Taine, comme « *la somme des propriétés composantes* » si le moi n'est que « *la collection de ses sensations* » (Condillac) ?

Concluons que l'empirisme, pour s'appuyer exclusivement sur l'observation et l'expérimentation est incapable de justifier l'induction qui consiste à affirmer comme nécessaire et universelle la reproduction d'un fait dont nous avons observé un certain nombre d'exemples.

Cette conclusion sera confirmée et consolidée par l'examen des théories au moyen desquelles l'empirisme a essayé de résoudre le problème.

Hume, le précurseur du positivisme et du criticisme, peut être considéré comme un des représentants les plus illustres de l'école empirique.

Les éléments de la connaissance sont les impressions et l'association des idées. C'est avec cela que Hume explique l'intelligence tout entière. Les impressions affaiblies, effacées en partie, deviennent des idées. Les idées produites sont des souvenirs, quand l'effacement des impressions n'est pas assez complet pour faire disparaître leur enchaînement primitif. Dans le cas contraire, les

idées appartiennent à l'imagination ou, ce qui est la même chose, à l'association. Ainsi, d'anciennes impressions détachées les unes des autres et susceptibles de combinaisons très diverses, tels sont les matériaux dont l'imagination dispose et sur lesquels elle opère d'après les lois de l'association. Et quels sont les effets de cet agent ? C'est la notion de substance ; ce sont les idées abstraites et générales, et enfin les jugements et les croyances. « L'idée de substance est une collection d'idées simples unies par l'imagination. » L'idée générale résulte d'une tendance qui s'établit peu à peu dans l'imagination et qui consiste à confondre plusieurs impressions en une seule. Les jugements et les croyances sont des impressions plus vives que les autres, et c'est à l'imagination qu'est dû le degré de vivacité (1).

Un moment de réflexion suffit pour constater que cette théorie repose sur une foule d'hypothèses gratuites et impossibles.

Hume se dispense d'expliquer la cause et l'origine de l'impression, source des idées. Qu'est-ce qui subit l'impression? est-ce l'esprit? est-ce l'organisme ? On cherchera en vain chez Hume une réponse à cette question vitale.

Il ne prouve pas que toutes les idées viennent des impressions. Il provoque habilement ses adversaires à produire des idées qui ne dérivent pas de cette source. Mais ce n'est pas prouver une thèse que de mettre ses adversaires au défi d'établir le contraire ; c'est esquiver le débat et trahir peu de confiance dans la valeur de ses assertions.

Hume ne rend pas compte de l'association qui doit produire la notion de substance, les idées générales, les principes et les croyances.

(1) V. Compayré, *la Philosophie de David Hume*. Paris, Thorin.

D'où vient cette puissance nouvelle qui prend la place de toutes les autres. On ne dit évidemment rien en répondant que c'est une force, que c'est la nature, que c'est « une espèce d'attraction morale » qui combine les idées.

L'association ne saurait expliquer les caractères des idées. Comment des impressions incertaines, fugitives, contingentes, produiront-elles par leur union la vérité certaine, immuable, nécessaire? La science n'a pas pour objet ce que nous pensons, mais ce que nous devons penser. L'axiome de contradiction ramené à une juxtaposition de deux impressions, n'est plus un principe ni même une vérité.

Il n'est pas étonnant que Hume refuse tout fondement solide à l'induction. Il affirme franchement que nous n'avons pas le droit d'étendre nos affirmations au-delà des cas particuliers que nous avons constatés. Il supprime les lois de la nature et les remplace par des habitudes de la pensée.

Inutile de réfuter longuement cette théorie, dont la première conséquence est, que la science se réduit à un catalogue de faits particuliers ou plutôt qu'elle n'existe pas.

La doctrine de Hume est condamnée par le bon sens le plus élémentaire. L'habitude de l'imagination ne peut créer une affirmation générale. Si la vérité ne se trouve pas dans le premier fait, comment se trouvera-t-elle dans les faits ultérieurs? Si c'est à cause de notre habitude de penser que les hommes sont mortels, il nous sera facile de créer des inductions et de découvrir des lois de la nature.

Malheureusement dans cette hypothèse les généralisations de la science n'auront pas plus de valeur qu'une coutume quelconque ou une simple mode. A force de

relire la même histoire, on arriverait à la placer dans l'avenir (1).

Hume n'explique donc pas d'une manière satisfaisante la valeur de l'induction.

Il faut en dire autant de Stuart Mill, dont la doctrine est au fond celle de Hume.

Lorsque nous avons vu ou pensé souvent deux choses ensemble et ne les avons vues en aucun cas isolément; il y a, en vertu des lois primitives de l'association une difficulté croissante, et qui finit par devenir insurmontable, de concevoir ces choses à part l'une de l'autre... Si une longue habitude offre constamment à un individu deux faits liés ensemble... la supposition que ces deux faits peuvent être réellement séparés s'offrira à son esprit avec tous les caractères d'un phénomène inconcevable...

Maintenant, quant au cas d'un axiome géométrique, celui par exemple que deux lignes droites ne peuvent pas enfermer un espace, comment se ferait-il que l'inverse de la proposition ne fût pas inconcevable pour nous?

Quelle analogie, quel fait semblable trouvons-nous dans tout le domaine de l'expérience pour nous faciliter la conception de deux lignes droites enfermant un espace (2).

Stuart Mill explique de cette façon par des associations inséparables et indissolubles non seulement l'induction, mais encore les axiomes des mathématiques, les principes premiers de l'esprit humain. Son explication est-elle acceptable?

Elle pèche par sa base en confondant l'effet avec sa cause. Les associations indissolubles ne peuvent pas être

(1) Robert, *De la certitude et des formes récentes du scepticisme*, p. I, ch. XI, XII.

(2) Stuart Mill, *Logique*, vol. I, p. 271 et 275.

l'origine de l'induction qu'elles supposent comme leur cause. Si l'esprit s'appuyait uniquement sur les associations, il serait incapable de dépasser les limites de l'expérience et d'arriver à une conclusion générale.

De plus la loi de l'association donne naissance à une nécessité *subjective* qui est tout autre chose que la nécessité *objective* de la proposition inductive. Quand j'affirme que tous les hommes sont mortels, je ne dis pas que par habitude je suis forcé de concevoir ensemble les deux idées *homme* et *mortel*, mais j'exprime une nécessité objective qui relie l'attribut au sujet universel. Il ne s'agit pas d'expliquer une nécessité psychologique de la pensée, mais de rendre compte du lien ontologique des choses qui produit la nécessité de la pensée.

La théorie de Mill supprime toute véritable nécessité. Pour qu'une proposition nous paraisse nécessaire, il suffit que l'expérience ne nous ait jamais montré le phénomène contraire ; nous admettons les vérités mathématiques parce qu'il nous est impossible de nous figurer leur contraire... *faute d'avoir vu dans l'expérience un seul cas où elles soient fausses.*

Une telle nécessité résultant de nos habitudes n'est pas une nécessité véritable ; ce n'est plus qu'une illusion, un préjugé que le temps et le progrès pourront détruire. Faut-il ajouter que de cette façon toutes nos connaissances deviennent conditionnelles et incertaines. Provisoirement l'esprit doit affirmer que l'être et le non-être s'excluent d'une manière absolue, car l'expérience nous fera peut-être découvrir des exemples qui changeront complètement ce principe. N'est-ce pas donner raison aux sceptiques ?

Ajoutons que la théorie de Stuart Mill suppose une prétendue loi psychologique que l'expérience dément. Il est impossible, dit-il, de concevoir ce que l'expérience

ne nous a jamais montré. Si cela était vrai, il serait aussi impossible de concevoir le contraire d'une loi de la nature que le contraire d'un axiome géométrique ; nous n'avons jamais vu tomber le soleil ni la lune, et cependant nous concevons fort bien ces phénomènes. Il y a donc autre chose que l'expérience dans l'induction.

C'est ce que l'école anglaise plus récente (MM. Spencer, Lewes, Murphy) a compris. Voilà pourquoi elle a tenté de donner à l'empirisme une forme toute nouvelle, en substituant à l'expérience individuelle les expériences de tous les siècles passés.

C'est l'espèce qui fait les expériences et qui transmet aux individus des prédispositions que nous appelons des lois : chacun y concourt, en même temps que chacun subit l'influence de ceux qui ont précédé : « Les successions psychiques habituelles établissent une tendance héréditaire à de pareilles successions, qui, si les conditions restent les mêmes, croît de génération en génération, et nous explique ce qu'on appelle les *formes de la pensée* (1). »

Telle est la théorie de l'école nouvelle appelée école de l'*évolution*. Satisfait-elle à toutes les conditions du problème? Nous ne le pensons pas. Même en accordant à l'hypothèse de l'expérience une accumulation de siècles aussi prolongée qu'on voudra, le caractère universel de l'induction n'est pas expliqué.

Quelle que suite de siècles que l'on accumule, il y aura toujours le même intervalle entre le particulier et l'universel. De même que le fini ajouté au fini indéfiniment n'atteindra jamais l'infini, le particulier ajouté au particulier ne donnera jamais l'universel. Il y a un abîme entre le fini et l'infini, entre le relatif et l'absolu, entre le particulier et l'universel, qu'aucune expérience, même

(1) H. Spencer, *Psychologie*, p. IV, ch. VII.

en remontant jusqu'à l'origine de l'humanité, ne peut combler.

Comme après tout il n'y a qu'une différence de degré entre l'empirisme héréditaire et l'empirisme individuel, les objections faites plus haut contre l'un valent aussi contre l'autre.

Au lieu d'expliquer la nécessité *objective* de l'induction on suppose un fait subjectif, une habitude héréditaire qui ne nous autorise pas à affirmer avec certitude une loi de la nature. Il ne faudrait pas dire, si cette doctrine était vraie, que les hommes sont mortels, mais seulement que nous associons toujours par une loi de l'esprit ces deux idées.

Quel est le naturaliste qui accepterait une aussi étrange proposition ? Il regarde ses conclusions comme nécessaires *en elles-mêmes*, et puisque l'expérience même de tous les siècles ne nous donne que les faits, leur constance, mais jamais leur nécessité, il faut bien recourir à un élément indépendant de l'expérience.

Aussi ne répond-on rien à cet argument lorsqu'on affirme, avec Spencer, que « l'intelligence, dans sa maturité, est composée de conceptions organisées et consolidées dont elle ne peut se défaire, et sans lesquelles elle ne peut pas plus se mouvoir que le corps ne le peut sans l'aide de tous ses membres. »

Il est facile de constater le fait, mais lorsqu'on prétend écrire un livre philosophique sur les *Premiers principes*, il faudrait au moins se préoccuper de donner une explication acceptable des faits constatés. Il est encore facile de se moquer agréablement des entités métaphysiques de l'ancienne philosophie, mais il serait beaucoup plus philosophique d'apporter des arguments solides contre leurs théories et de ne pas tomber dans le travers qu'on reproche avec tant d'insistance aux scolastiques.

M. Spencer repousse comme contraires aux tendances positivistes de notre siècle les *premiers principes*, les vérités évidentes par elles-mêmes, universelles et nécessaires, qui se trouvent à la base de toute science et de tout raisonnement. Et que met-il à leur place? Des hypothèses et des hypothèses les plus contestables : d'abord la loi d'évolution, ensuite la loi d'équivalence, en troisième lieu, l'instabilité de l'homogène, enfin l'indestructibilité de la matière et la persistance de la force.

Citons la prétendue démonstration de la dernière hypothèse : « On ne peut concevoir la destruction de la matière non plus que sa création ». N'est-ce pas une jolie manière d'établir une théorie physique, que de trancher d'un mot une question de métaphysique, surtout chez un philosophe qui a relégué la métaphysique dans la région de l'inconnaissable?

En vérité on serait tenté de remercier la philosophie positive de ses attaques contre la métaphysique. Plus on étudie les ouvrages qu'elle publie, plus on se persuade de la nécessité de la métaphysique et de la vérité de ses théorèmes. Nous aurons l'occasion de constater le même fait en examinant la théorie de M. Taine sur l'induction et sa valeur.

Dr A. Dupont,

Professeur à l'Université de Louvain.

(*A continuer.*)

ÉTUDE HISTORIQUE

SUR LE *PLACET*

OU L'AUTORISATION DES GOUVERNEMENTS POUR LA PUBLICATION DES ACTES PONTIFICAUX.

—

Les libertés de l'Église gallicane! Quel bruit, quel tapage scandaleux même n'a-t-on pas fait pendant de longues années autour de ce mot, qui n'est au fond qu'un contre sens! Aujourd'hui les débats semblent apaisés; l'Eglise de France tout entière, unie dans un même sentiment de foi, de respect et de soumission à l'autorité infaillible du Siège apostolique et du successeur de Pierre, comprend mieux que jamais que sa force, sa grandeur, sa véritable liberté seront les fruits de son obéissance au Pontife Romain. Il n'est plus question chez elle des libertés de l'Eglise gallicane, qui n'étaient en réalité, selon le mot très vrai de Fénelon, *que liberté à l'égard du pape et servitude à l'égard du roi.*

Il n'en est pas de même pour l'Etat; il en a ressuscité quelques-unes, et s'il ne les a pas transplantées toutes du droit ancien dans le code nouveau, c'est que plusieurs, fondées sur un ordre de choses qui n'était plus, auraient été entre ses mains comme des armes passées de mode et devenues inutiles, bonnes tout au plus pour un musée d'antiquités. C'est ainsi que, marchant sur les traces d'un passé qu'il renie et abhorre, il a revendiqué le droit de *visa* sur les actes de l'autorité religieuse. Que

de fois, depuis le commencement de ce siècle, n'a-t-il refusé l'autorisation de les promulguer et n'a-t-il pas condamné les évêques qui n'avaient tenu aucun compte de sa défense? Nous en avons un exemple tout récent dans Mgr de Grenoble.

J'ai voulu rechercher l'origine de cette prétention, qu'on retrouve dans tous les pays où la religion catholique est professée, et reconstituer son histoire. Deux caractères assez différents amènent une division naturelle dans l'étude que nous ferons de ce pouvoir que l'État s'attribue : autre fut sa manière d'agir depuis le XIVe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, autre celle durant le XIXe siècle. De là deux parties. Comme introduction, nous indiquerons la nature du *placet* et nous en donnerons une réfutation juridique abrégée (1).

§ I. — NATURE DU *PLACET*.

Le prétendu droit qui fait l'objet de ce travail a porté et porte encore dans l'histoire divers noms, tous empruntés à la langue des tribunaux. *Placet*, *Exequatur, Pareatis*, *Vidimus*, *Lettres patentes*, *Annexe*, *Visa*, *Autorisation préalable*, *Enregistrement*, *Entérinement :* voilà les principaux et les plus usités. Au point de vue étymologique, ils signifient l'ordre d'exécution qu'un juge inscrit au bas d'une sentence émanée d'un autre tribunal.

Quoiqu'ils aient été regardés ordinairement comme synonymes, quelques auteurs ont vu cependant une différence entre *visa,* et *pareatis* ou *exequatur*. Le *visa* indiquerait simplement un examen de l'acte pontifical,

(1) Il ne s'agit ici que de l'examen des bulles pontificales : ce serait un travail très intéressant, mais beaucoup trop long pour le cadre que nous nous étions proposé, que de recueillir les faits de l'histoire qui ont trait à l'examen et à la prohibition des mandements épiscopaux. Nous en dirons un mot çà et là en passant, car ces deux matières sont intimement connexes.

tandis que l'*exequatur* signifierait une sentence qui le rendrait civilement exécutoire. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué ici cette nuance qui facilitera l'intelligence des détails donnés plus loin.

Quel est donc le sens précis de ces mots, l'idée spéciale qu'ils appellent à l'esprit, dans l'acception suivant laquelle nous les prenons. Pour la bien connaître, à qui nous adresserons-nous, sinon aux défenseurs des libertés gallicanes, aux Van Espen, aux Stokmans, aux Fébronius, et où la trouverons-nous mieux expliquée que dans les nombreux écrits publiés pour la défense et la propagation de ces libertés. Là, du moins, nous aurons l'*exequatur* tel qu'ils le désiraient et tel qu'ils le firent mettre en pratique. « Le *placet*, dit Van Espen, est l'autorisation accordée par le pouvoir civil de publier les bulles et les brefs du souverain Pontife et, en général, tous les actes du pouvoir religieux, pour qu'ils obtiennent force de loi dans l'Etat. Le droit d'*exequatur*, dit-il encore ailleurs, est un droit fondé sur la nature même du pouvoir civil, auquel il est nécessaire pour se défendre contre les tentatives de l'Eglise préjudiciables au bien commun. Il lui concède la faculté de déclarer nulles, tant au for extérieur qu'au for intérieur, toutes les lois ecclésiastiques dont il n'aura pas approuvé la publication (1). » C'est pour cela qu'on l'a défini : un pouvoir indirect négatif sur les choses saintes ; indirect, parce qu'il ne serait accordé à l'Etat que secondairement et dans le but de se prémunir contre les attaques de l'Eglise ; négatif, parce qu'il ne conférerait pas la puissance de faire des lois ecclésiastiques, mais celle d'empêcher leur exécution en défendant leur promulgation (2).

Ce pouvoir serait inhérent à l'Etat, selon ces auteurs ;

(1) Van Espen, *De Promulgat. legum*, p. II, t. XXIV, c. VI.
(2) *Syllabus*, prop. 41.

par conséquent il faut chercher son origine, non point dans une concession des Pontifes Romains, qui auraient bien voulu mettre une borne à leur autorité souveraine, mais dans la nature même des choses; c'est un droit strict, inaliénable, et non une faveur, une concession (1). En conséquence :

1° Non seulement les princes peuvent user de ce droit, mais ils le doivent. En effet, au jour de leur sacre, ils se sont engagés par serment à ne point laisser violer les privilèges de la couronne et à protéger leurs sujets contre les prétentions d'un prince étranger (2);

2° Les princes ne peuvent y renoncer, sans renoncer au souverain pouvoir, dont il est une partie essentielle : *Hoc jus una cum regno ipso natum est et potestati regiæ tam indivulse connexum ut jus hoc a se princeps nequeat abdicare nisi una seipsum principatu exuat* (3);

3° Ce pouvoir sur les choses saintes appartiendrait à tout prince, quelle que soit d'ailleurs sa religion, quels que soient ses principes. Nuitz, professeur à l'Université royale de Turin, l'exprime clairement : « La puissance civile, dit-il, même quand elle est exercée par un prince infidèle, possède un pouvoir indirect négatif sur les choses sacrées. Si la puissance civile, dit-il ailleurs, est lésée par le pouvoir ecclésiastique, elle peut pourvoir à sa conservation par le pouvoir indirect négatif qu'elle possède en matière de religion (4). »

Nous n'aurions pas donné une notion exacte et complète du *placet*, si nous n'indiquions les actes de l'autorité religieuse qu'il doit consacrer. Ces actes ont varié avec les temps et les lieux. Zypeus, auteur belge, affirme que de

(1) Héricourt, *Les lois eccl. de France*, c. XVII, p. 295.
(2) Van Espen, *Jus ecclesiasticum*, p. II, t. XXIV, c. VI, n. 20.
(3) Van Espen, *Tractat. de promulgat. legum*, p. II, c. III, § 2.
(4) *Cours de droit ecclés.* et *Traité sur le droit eccl. universel.* Cf. *Syllabus*, p. 41, et la lettre apost. *Ad Apostolicæ*, 22 août 1851.

son temps, le gouvernement de son pays ne soumettait à l'examen que les rescrits pontificaux accordés à des particuliers, et encore ceux-là seulement qui concernaient les bénéfices : les lois générales de l'Eglise et les Constitutions apostoliques étaient exemptées du *visa* de l'autorité civile.

En France, sous Louis XIV, il n'y avait de privilège qu'en faveur des bulles des jubilés et des brefs secrets de la Pénitencerie (1). Nous verrons plus loin quelle extension on donna chez nous, depuis la Révolution, au droit de *placet*.

Malgré ces exceptions, on peut dire que, dans un pays ou dans un autre, à une époque ou à une autre, il n'y eut pas une seule loi de l'Eglise, quel qu'ait été son caractère essentiellement spirituel, que les gouvernements n'aient prétendu soumettre aux formalités humiliantes du *placet*. Les rescrits particuliers ou généraux, les brefs des dispenses pour les causes matrimoniales et bénéficiales, les provisions de bénéfices le subissaient également. Il semble que les décrets de l'Index sur les livres mauvais, les Constitutions apostoliques sur les censures, les Encycliques des Papes sur la doctrine ou la discipline, toutes choses qui ont un caractère sacré et qui sont du domaine exclusif de la puissance ecclésiastique, auraient dû être exceptés. Il n'en fut rien. Van Espen disait, il est vrai : « Que peut-on craindre de la part de la vérité, du dogme, de la foi ? » Mais, répondent les légistes, dans une bulle dogmatique ou disciplinaire, il peut se rencontrer des assertions qui ne seraient pas du domaine de la foi ou de la morale, et qui blesseraient profondément les principes primordiaux sur lesquels repose la constitution d'un pays. Il est donc nécessaire

(1) Lettre de Harlay de Champvallon, cité par M. Gérin dans ses *Recherches sur l'assemblée de 1682*.

d'accorder à l'Etat un droit d'inspection sur les bulles dogmatiques elles-mêmes pour écarter de pareils dangers. Je n'appuie pas sur cette raison que j'aurai l'occasion de discuter dans le détail, au courant de cette étude. Renouvelée de Van Espen, elle fut développée, il y a quelques années, au Conseil d'Etat, lors de la discussion qui s'y éleva au sujet du *Syllabus* et de l'Encyclique qui l'accompagnait. « La Lettre encyclique du souverain Pontife aurait été reçue sans difficulté, si elle était consacrée seulement à des questions relatives à la foi et à la morale. Mais le gouvernement a considéré qu'elle va au-delà des matières religieuses ; qu'elle renferme des maximes concernant l'ordre public civil qui, interprétées dans leur sens naturel et usuel, le seul qui frappe et saisisse la vivacité de l'esprit français, paraissent être la critique, la censure des principes politiques, sur lesquels reposent quelques-unes de nos institutions nationales (1). »

Il nous reste à étudier une troisième chose, contenue dans la définition du *Placet;* c'est sa puissance et son efficacité. Il est bien entendu que nous parlons toujours d'après les maximes des canonistes et des théologiens gallicans, et d'après les théories des avocats parlementaires. Cette efficacité est telle, qu'elle assure aux lois ecclésiastiques auxquelles il est accordé, la solennité absolument nécessaire pour leur promulgation officielle. Il devient ainsi un élément constitutif et essentiel de la loi, à ce point qu'elle n'aurait aucune valeur, ni devant les tribunaux ecclésiastiques, ni au tribunal intime de la conscience, si elle n'avait pas reçu le *visa* de l'autorité civile. « On ne regarde, dit M. Langlais dans le rapport déjà cité, comme loi ecclésiastique en France, les Bulles et les Constitutions des papes, que lorsqu'elles ont été

(1) Rapp. de M. Langlais. *Le Monde*, 10 février 1865.

publiées solennellement par les archevêques et évêques, chacun dans son diocèse... Les bulles du Saint-Siège ainsi promulguées deviennent la règle des croyances et des mœurs ; *et elles le deviennent avec le concours de l'État, puisque aucune bulle ne peut être mise à exécution sans son autorisation.* »

En 1714, le vice-roi de Sicile émettait les mêmes principes : un édit rendu à cette date déclarait nulles et dénuées de toute autorité les Lettres apostoliques, les décrets, les ordonnances, en un mot, tous les actes de la Cour de Rome dont la publication n'aurait pas été autorisée par le pouvoir séculier, et il les prohibait comme capables de porter le trouble dans les consciences des fidèles (1).

Telle est la nature du *Placet :* ces explications, puisées aux sources les plus authentiques, empruntées aux auteurs les plus à même de nous mieux faire connaître la pensée des gouvernements, étaient nécessaires. Il fallait les donner avant de passer outre, car elles jettent une vive clarté sur la matière, et nous expliquent les efforts tentés à toutes les époques par les papes, pour abolir une coutume aussi contraire à la liberté de l'Église.

§ II. — RÉFUTATION JURIDIQUE DU *PLACET*.

Je ne m'attarderai pas à faire une réfutation méthodique du droit de *Placet*. Elle a été faite bien des fois ; je dirai seulement que c'est une prétention absurde et ridicule : absurde dans son objet, et ridicule dans sa manière d'être. Elle est contraire, en effet, au droit naturel et au droit divin.

« Il n'est personne qui ne comprenne, dit M. Moulart (2), que dès l'instant où l'État serait investi d'une

(1) Cf. Bul. *Nova semper* de Clément IX, 29 nov. 1714.
(2) *L'Église et l'État*, p. 102.

semblable pérogative, ce ne serait plus aux évêques institués par l'Esprit-Saint, comme le dit saint Paul, mais à la puissance séculière qu'appartiendrait en fait le gouvernement de l'Église.

1° Toute loi ayant nécessairement besoin de promulgation, on ne peut soumettre à l'arbitraire du pouvoir civil la promulgation des lois de l'Église, sans ruiner du même coup son pouvoir législatif lui-même, c'est-à-dire sans porter une atteinte mortelle à la souveraineté et à l'indépendance de la puissance spirituelle. Certes, il ne peut dépendre du bon plaisir d'une politique quelconque de paralyser l'action gouvernementale de l'Église en refusant de laisser promulguer ses dispositions législatives, sinon le véritable législateur canonique serait le le pouvoir civil. En outre, si ce droit de la puissance civile existait, il faudrait dire qu'il est général et absolu; et ainsi les princes païens, hérétiques, schismatiques en seraient eux-mêmes investis. Mais peut-on, sans faire injure à la sagesse divine, supposer que Dieu ait de la sorte soumis l'Église à ses plus mortels ennemis? Que deviendraient et le pouvoir et l'ordre que Dieu a si formellement donnés aux apôtres d'annoncer la doctrine du salut malgré toutes les oppositions de la puissance séculière.

2° L'Église s'est toujours prononcée avec énergie contre ces prétentions de la puissance séculière, et le concile du Vatican vient de renouveler solennellement les anciennes condamnations (1). »

M. Cormenin, dans des observations judicieuses et satiriques, a fait ressortir le ridicule des jugements prononcés par le Conseil d'État sur les matières spirituelles. Quoiqu'il n'ait eu en vue que l'*appel comme d'abus*, et le Conseil d'Etat français, on peut appliquer ses paroles

(1) Sess. IV, cap. III.

à tous les parlements et à tous les tribunaux séculiers, de quelque nom qu'ils s'intitulent, qui prétendent donner des décisions sur les bulles pontificales.

« C'est là, convenez-en, de la belle et bonne usurpation sur l'Eglise, et de la mieux caractérisée, et il ne faut pas s'étonner que le Saint-Siège ne l'ait pas plus goûtée qu'il ne fallait. Il est du moins probable que ces jugeurs du Conseil d'Etat, jugeant à renfort de canons, des cas purement spirituels, sont des docteurs de Sorbonne versés dans la décrétale et l'encyclique, ou tout au moins des prêtres habitués de paroisses, ou sacristains au diminutif? En rien, je vous jure, ni docteurs, ni habitués, ni sacristains. Pour académiciens, c'est autre chose, et encore mieux juifs, protestants, rationalistes, philosophes, saint-simoniens, panthéistes et indifférentistes de première classe et de première force. Voilà les juges spirituels... etc. (1). »

Cela suffit à tout esprit, je ne dis pas chrétien, mais simplement sensé, pour condamner toutes les doctrines gallicanes sur le *Placet*. D'ailleurs quiconque en désirera une réfutation savante, éloquente même, la trouvera dans l'ensemble des lettres adressées par l'épiscopat français à M. Baroche, ministre des cultes, lors de la prohibition de l'encyclique *Quanta cura*.

PREMIERE PARTIE.

DE L'HISTOIRE DU *PLACET* DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.

§ I. — ORIGINE DU *PLACET*.

Quelle est l'origine du *placet?* La réponse sera différente selon les auteurs que nous consulterons. Tous les

(1) *Encyclopédie du XIX siècle.* V. *Concordat.*

défenseurs des libertés de l'Eglise gallicane nous répondront, d'un accord unanime, qu'elle se perd dans la nuit des temps, et que, prérogative essentielle du pouvoir souverain, le droit de *placet* a dû être indissolublement uni à lui, du jour où ce pouvoir s'est trouvé en présence d'une autorité spirituelle régulièrement constituée, avec une puissance législative reconnue. Des preuves pour appuyer leur opinion, ils n'en apportent pas; et d'ailleurs, quel besoin en ont-ils? Le principe que nous avons énoncé plus haut ne leur suffit-il pas ? Le *placet* est nécessaire au pouvoir civil ; donc il a toujours existé. La conséquence est logique, mais le principe est-il inattaquable ? Et rentre-t-il dans la catégorie de ces vérités premières dont le simple énoncé contient la preuve ? Nous ne le croyons pas, et la suite le prouvera.

L'école catholique est beaucoup plus logique : elle recherche les faits et emploie la méthode d'induction ; car les faits et non les principes sont les moyens de preuve que demande l'historien digne de ce nom.

Après le savant Zaccaria, qui a réfuté avec une si grande érudition les assertions mensongères et ignorantes de Fébronius, tous les historiens assignent, comme origine du *placet*, les temps si troublés du grand schisme d'Occident. Trois hommes se disputaient alors le pontificat et se partageaient la chrétienté. Les peuples catholiques étaient divisés, et adhéraient à l'un ou à l'autre, suivant les intérêts ou les caprices de leurs princes. Chacun des pontifes prétendant être le véritable successeur de Pierre et le vicaire de Jésus-Christ, anathématisait ses compétiteurs, et cherchait par ses lettres à ramener dans son obédience les peuples qui leur étaient soumis.

De là, grand scandale parmi les fidèles à la publica-

tion de tant de bulles apostoliques, en contradiction les unes avec les autres, et réclamations de la part des évêques. Pour y porter remède, Urbain VI accorda à quelques prélats de son obédience l'autorisation de faire une enquête sur l'authenticité des bulles qui leur seraient présentées, avant de les laisser publier, afin de reconnaître si elles émanaient de lui, ou si elles étaient l'œuvre d'un autre pontife (1).

Le caractère de cet examen est nettement indiqué ; il ne porte que sur l'authenticité des Lettres apostoliques, et non point sur la doctrine qu'elles renferment ; l'enquête est restreinte à la recherche de l'auteur de l'acte présenté. En outre, la faculté d'examiner n'est concédée qu'à quelques prélats, et non pas aux princes.

Tirant son origine d'un fait particulier, et à l'occasion de circonstances tout à fait extraordinaires, ce privilège devait cesser aussitôt que les événements auraient changé et que les circonstances qui lui avaient donné naissance auraient disparu. Ainsi le pensaient les pontifes ; mais après que la paix eut été rendue à l'Eglise, quoiqu'il n'y eût plus qu'un seul pasteur, quelques évêques, s'autorisant des statuts provinciaux ou synodaux dressés par leurs prédécesseurs, prétendirent garder le droit de *visa* à l'égard des actes pontificaux. C'est pour renverser ces prétentions que Boniface IX d'abord, et Martin V ensuite, par le Bref *Cum antidota*, rapportèrent la concession d'Urbain VI et firent défense aux évêques de s'ingérer désormais dans l'examen des brefs émanés du Saint-Siège. Les évêques se soumirent, en partie du moins ; car nous voyons les synodes de Tolède et de Carthagène renouveler, sous Léon X, les mêmes décrets.

Urbain VI n'avait accordé le *placet* qu'aux évêques ;

(1) Bulle de Martin V, *Quod antidota*, 1418.

les princes le revendiquèrent bientôt pour eux, prétextant les mêmes raisons. Les pontifes, qui avaient besoin de leur appui, n'y mirent pas grande opposition. Mais la nécesité passée, trop heureux de conserver une prérogative si importante, les princes continuèrent à s'arroger le droit d'*exequatur*, malgré les réclamations des papes. Telle fut l'origine de cet article des libertés gallicanes. Le cardinal Richelieu, dans son testament politique, lui assigne les mêmes causes et la même époque que nous.

Les faits viennent confirmer le double témoignage que nous avons donné, provenant de sources si différentes, de Martin V et de Richelieu : de leur examen attentif, il résulte qu'il ne faut pas reporter l'origine du *placet* plus haut que la fin du XIVe siècle et le commencement du XVe. En effet, on a beau interroger l'histoire, demander aux chroniques les plus détaillées quelque chose qui lui ressemble tant soit peu, qui en donne au moins une idée, quelque défigurée qu'elle soit ; l'histoire se tait et les chroniques sont muettes. Nous ne voyons pas que nulle part on en ait fait usage avant l'époque que nous avons fixée. Les circonstances cependant n'ont pas fait défaut, surtout dans le cours du XIIIe et du XIVe siècles. De quelle utilité pourtant il eût été pour des princes presque toujours en lutte avec l'Eglise, et souvent menacés d'excommunication par le pontife romain, à cause de leurs crimes ! Ils ne l'allèguent cependant pas. Prenons au hasard quelques exemples.

C'est d'abord Henri II d'Angleterre.

Ce prince ayant lâchement fait assassiner l'archevêque de Cantorbéry, S. Thomas Becket, Alexandre III, qui occupait alors le siège pontifical, menaça de lancer une excommunication personnelle contre lui et de jeter l'interdit sur ses terres s'il ne venait à résipiscence. Il

lui envoya deux légats pour lui faire connaître ses intentions. Henri était en Normandie lorsqu'il apprit les desseins du pontife ; il donna aussitôt l'ordre de surveiller les côtes de la mer avec le plus grand soin, et s'il se trouvait que quelque personne fut chargée d'une lettre d'interdit, de l'arrêter et de la jeter en prison. En même temps il se dirigea vers l'Irlande : il venait d'y être appelé, il est vrai, pour en faire la conquête ; mais un autre motif pesa encore sur sa détermination : il croyait y être plus en sûreté qu'en Angleterre contre l'interdit qu'il redoutait. C'était en 1171.

Un peu plus d'un siècle après, Philippe le Bel imitait cet exemple à l'égard de Boniface VIII. Le roi de France était en lutte avec le pape depuis quelque temps. Dans une assemblée, tenue au Louvre, Guillaume de Nogaret, son garde des sceaux, avait accusé Boniface d'être un intrus, un hérétique, un schismatique, chargé de crimes affreux, endurci et incorrigible. Il suppliait le roi de procéder à la convocation d'un concile général où Boniface serait déposé, de faire gouverner en attendant l'Eglise par un vicaire, afin d'ôter toute occasion de schisme, et enfin de se saisir de la personne du pape, de peur qu'il ne traversât cette bonne œuvre.

A cette nouvelle, le pape envoya à son légat l'ordre de demander au monarque réparation de tant d'outrages, et il lui fit tenir une bulle d'excommunication contre le roi de France, au cas où celui-ci ne voudrait pas offrir au Saint-Siège la satisfaction convenable. Philippe, qui ne reculait devant aucune violation du droit des gens, avait une police bien organisée sur les frontières. L'archidiacre de Constance, messager du pape, fut arrêté, mis en prison, et les dépêches interceptées. Pour obvier à ces inconvénients, Boniface publia, le 15 août 1303, à Ana-

(1) Rohrbacher, t. XVI, 280.

gni, la constitution *Rem non novam aggredimur*, dans laquelle il statuait que les citations à comparaître devant le Siège apostolique, faites aux rois, aux empereurs ou autres personnes de quelque qualité qu'elles fussent, sortiraient, *reçues ou non,* leur plein et entier effet, comme si elles eussent été signifiées, dès qu'elles auraient été affichées dans la salle du palais apostolique et aux portes de la principale église du lieu où se trouvait le pape (1).

Ces deux faits sont la preuve la plus évidente qu'au XIIe et au XIIIe siècle on ne connaissait pas encore le *placet*. Si, en effet, c'eût été à cette époque un droit et une pratique de la couronne, pourquoi les deux princes ont-ils recours à des moyens odieux, autant que peu sûrs et dispendieux, d'empêcher la publication des bulles pontificales. Pauvres ignorants ! Que n'avaient-ils des légistes comme Pithou, Dupuy, Héricourt, Portalis ; des théologiens tels que Van-Espen, Febronius, etc. Bien des inquiétudes et des soucis leur auraient été épargnés ! Au lieu de détrousser les voyageurs, métier peu digne de rois, au lieu de violer le droit des gens en arrêtant les envoyés du pape, au lieu de falsifier les bulles apostoliques qui les condamnaient, ils se seraient contentés de refuser leur *visa*, et cela aurait *suffi pour les mettre à l'abri de toute tentative de Rome contre leur pouvoir*. On parlait cependant déjà, sous Philippe le Bel, des libertés de l'Eglise gallicane. Dans les états tenus le 10 avril 1302, le clergé et la noblesse s'ébranlèrent pour les défendre : ils articulèrent plusieurs griefs contre Boniface VIII, ils promirent au roi leur assistance pour la conservation de sa personne, des siens et de sa dignité, de la liberté et des droits du royaume ; mais ils ne font aucune mention du *placet*, moyen cependant aussi facile qu'u-

(1) Gabourd, *Histoire de France*, t. VI, p. 465. Rohrb., t. XIX.

tile. Nous en concluons donc légitimement qu'il n'existait pas.

Les canonistes gallicans apportent bien deux faits de la fin du XIVe et du commencement du XVe siècle, qu'ils voudraient faire passer pour l'application du *placet ;* mais ils se trompent étrangement. Ils allèguent le refus fait, en 1381, en France, par les oncles de Charles VI, de recevoir les lettres d'Urbain VI, et celui du roi de Sicile, en 1405, pour celles de Boniface IX. Ignorent-ils donc que, pour les Français, Urbain VI était un antipape, de même que Boniface IX pour les Siciliens ? Ainsi, le refus porte non sur les actes d'une autorité que l'on reconnaît, mais sur l'autorité même dont on nie la légitime origine. Le même fait s'est reproduit bien des fois dans l'histoire : je n'ajouterai qu'un exemple à ceux que je viens de citer. Le 2 septembre 1440, dans une assemblée tenue à Bourges, Charles VII se prononça en faveur de Eugène IV, et défendit à ses sujets de reconnaître un autre pape ou de répandre dans le public aucune lettre sous le nom d'un autre pontife. Ce n'est pas là le *placet* tel que nous l'avons défini, et tel que nous le voyons sur la fin du XVe siècle.

La conclusion logique de cette discussion est que, jusqu'au XVe siècle, nul rescrit apostolique ne fut défendu, dans aucun royaume chrétien, en vertu d'une loi. Les quelques faits que l'on a signalés, ou bien sont des actes de violence qui n'établissent pas un droit, ou des usurpations que l'autorité légitime se trouvait dans l'impossibilité de réprimer. Mais nous allons voir dans les siècles suivants ces usurpations devenir plus générales, s'appuyer sur des édits royaux et finir par s'intituler droits innés de la couronne. Les parlements, protestants dans le XVIe siècle, frondeurs et jansénistes dans le XVIIe et au commencement du XVIIIe, n'aidèrent pas

peu à ce développement, sous l'inspiration d'une fureur qui *les poussait à brider sans aucun scandale la puissance des papes et des prélats* (1).

Nous étudierons d'abord le développement du *placet* en France ; ensuite nous jetterons un coup d'œil rapide sur les autres pays.

II. — LE *PLACET* EN FRANCE DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A LA RÉVOLUTION.

Le premier édit de nos rois qui ait jamais défendu l'entrée dans le royaume des actes pontificaux, est celui de Louis XI, donné le 8 janvier 1475. Il est ainsi conçu ; « Louys, par la grâce de Dieu, roy de France, à notre aimé et féal conseiller et chambellan le sire de Gaucourt, salut et dilection. Comme nous avons été avertis que plusieurs messagers et autres gens de divers états ont apporté et apportent chaque jour en notre royaume, et ès fins et mètes d'iceluy, plusieurs bulles, lettres et autres procès et escritures de cour de Rome, grandement contraires et préjudiciables à nous et aux franchises et libertés de l'Eglise gallicane... vous avons député et députons commissaire de par nous en notre ville d'Amiens, et vous avons donné et donnons par ces présentes plein pouvoir de contraindre toutes les personnes que trouverez et sçaurez venant de ladite cour de Rome passant par notre dite ville d'Amiens et autres lieux voisins, portant lettres clauses ou patentes, bulles ou autres escritures, à les vous montrer et exhiber et icelles voir et visiter, pour sçavoir si elles sont aucunement contraires ou préjudiciables à nous et à ladite Eglise gallicane... »

(1) Étienne Pasquier, cité dans l'*Essai sur les institutions de saint Louis*, par M. Arthur Beugnot.

Faisons quelques remarques sur cet édit :

1° Il s'agit ici d'une visite, d'un examen, et non du droit de *placatis*, deux choses essentiellement différentes ;

2° Cet examen était obligatoire, au témoignage de Clément XI, seulement pour les *expéditions, lettres, procès, écritures*, et nullement pour des brefs ou bulles qui intéressaient la foi (1);

3° Cette ordonnance est la preuve authentique qu'à cette époque il n'y avait pas d'autre moyen légal d'empêcher en France l'exécution des actes de la cour de Rome que de les arrêter à la frontière.

Au commencement du XVIe siècle, le parlement de Provence se montra fort zélé à défendre la maxime de l'*exequatur*, connu dans son ressort sous le nom de droit d'*annexe*. Il fut même autorisé par le pape Léon X à le mettre en pratique, après d'assez graves difficultés ; voici à quelle occasion. C'était pendant le cinquième concile de Latran. Le parlement, s'attribuant le droit d'annexe, avait refusé de donner l'exécution aux mandats apostoliques qui nommaient le cardinal de Clermont à la légation d'Avignon. Le promoteur du concile, Marius de Péruschis, s'en plaignit au pape dans une requête où il accusait le parlement de lever la tête contre le Saint-Siège, en imitant l'orgueil de satan. Léon X, après avoir pris l'avis du concile, ordonna que les membres du parlement nommés dans la requête auraient à comparaître en personne dans trois mois, sous peine d'encourir toutes les censures ecclésiastiques. Il est vrai qu'après le traité d'alliance qui suivit la bataille de Marignan, le pape convint de quelques articles avec le seigneur de Souliers. Or, les premières clauses portaient « que le parlement donnerait une satisfaction publique

(1) *Histoire de la Constitution Unigenitus*, par Latiteau, p. 310.

à Sa Sainteté, qu'il demanderait l'absolution des censures, et se soumettrait à tout ce qui était porté par le monitoire ». A ces conditions, le Saint-Siège consentait à reconnaître le droit d'annexe, mais seulement pour les expéditions susceptibles de recevoir l'exécution civile (1), et nullement pour les bulles dogmatiques.

Cette concession en faveur des actes de la cour de Rome qui doivent être exécutés civilement n'a rien d'étonnant, et elle ne dépasse pas le pouvoir du Souverain Pontife, car le droit d'annexe ainsi compris peut devenir une attribution du pouvoir temporel, par le fait d'une concession librement consentie de la puissance spirituelle, et à certaines conditions déterminées par un concordat des deux pouvoirs (2).

Sous le règne d'Henri IV, le *placet* s'est développé, comme il est facile de s'en rendre compte d'après le livre *Des libertés de l'Eglise gallicane*, de Pierre Pithou, écrit en 1594. L'article 44 ne réclame, il est vrai, le *pareatis* que pour *les lettres apostoliques de citation exécutoriales, fulminatoires ou autres*, c'est-à-dire, pour les actes qui doivent recevoir l'exécution civile, mais l'article 77 consacre le *droit de visite* pour *toutes bulles et expéditions venant de la cour de Rome*. L'édit de 1475 exceptait du *droit de visite* les bulles dogmatiques ; Pithou les y soumet, mais au droit de visite pur et simple, sans reconnaître au prince la faculté de donner des lettres patentes, ni au parlement celle de l'enregistrement.

C'était à Louis XIV qu'il était réservé de mettre ces entraves à la liberté de l'Eglise. Il donna le premier une ordonnance pour faire publier la bulle d'Innocent X, contre les cinq fameuses propositions de Jansénius. Elle est datée du 4 juillet 1653. La première de

(1) *Les articles organiques*, par l'abbé Hébrard, p. 435.
(2) Philips, *Du droit ecclésiastique*, t. II, p. 415.

toutes les bulles dogmatiques qui ait été portée au parlement, est la bulle d'Alexandre VII pour la signature du formulaire : elle fut enregistrée le 29 avril 1665. Avant celle-là, non seulement le parlement n'en avait jamais enregistré aucune, mais même il n'en avait jamais été requis (1). Ce qu'il avait fait une fois, il le renouvela souvent, et plus tard le revendiqua comme un droit que Fleury rapporte en ces termes : « Les bulles venues de Rome ne peuvent être publiées en France ni exécutées qu'en vertu de lettres-patentes du roi, après avoir été examinées en parlement (2). »

Le but que se proposait Louis XIV était d'entraver, autant que possible, les rapports du clergé français avec Rome, afin de le rendre d'autant plus docile aux ordres de la cour, qu'il serait moins soutenu dans son devoir par les avis et les remontrances du pontife romain. Sous prétexte de sauvegarder les libertés de l'Eglise gallicane, il interdit toute relation avec le centre de chrétienté. Saint-Simon, dont les jugements ne sont pas toujours empreints d'un grande bienveillance envers le clergé, nous a tracé un tableau exact de la servitude dans laquelle se trouvait l'Eglise de France. « La cour, dit-il, regardait comme un crime tout commerce direct d'un évêque avec Rome. Ce qui regardait les bénéfices, ils le traitaient par les banquiers ; sur toute autre matière, ils étaient obligés de passer par la permission du roi et par le secrétaire des affaires étrangères.

« Ecrire directement au pape, à ses ministres ou des personnes en place de cette cour, ou en recevoir des lettres, sans qu'à chacun le roi ou son secrétaire d'Etat l'eût permis, c'était un crime d'état qui ne se pardonnait

(1) Lafiteau, id.

(2) Fleury, *Discours sur les libertés de l'Église gallicane*, opuscules p. 63.

point et qui était puni, de sorte que l'usage s'en était entièrement aboli (1). »

Il est facile de trouver des faits nombreux pour confirmer les assertions de Saint-Simon qui, cette fois, a su respecter les droits de la vérité. Pour plus de clarté, nous les classerons sous différents chefs.

1° Lorsque des brefs de Rome contrariaient les desseins de la cour de France, ou condamnaient ses procédés, le parlement refusait de les enregistrer et même de les laisser publier. Si quelque libraire les imprimait et les distribuait en secret, on le faisait rechercher avec soin pour le punir. Pendant les démêlés de la régale et de l'affaire des religieuses de Charonne, de 1677 à 1683, on pourrait citer une quantité considérable de brefs ainsi rejetés (2).

2° Lorsque la cour apprenait qu'une personne privée ou une communauté religieuse avait reçu un bref pontifical, elle faisait citer la personne ou la communauté à la barre du parlement pour y déposer la pièce incriminée. Ainsi le 20 juin 1681, les Jésuites de Paris, et le 7 juillet suivant, ceux de Toulouse comparurent devant les parlements de ces deux villes, accusés d'avoir reçu une lettre de Rome que leur avait écrite le général de la Compagnie, d'après les ordres du pape Innocent XI.

3° Des brefs furent renvoyés à Rome pour y être réformés, parce qu'ils étaient contraires aux usages du royaume. En 1706, le souverain Pontife avait donné une bulle pour l'union de trois abbayes de l'évêché de

(1) Saint-Simon, t. III, p. 199.

(2) Colbert écrivait le 25 mai 1682 à la Reynie : « Le roy ayant été informé que le dernier bref du pape donné au sujet de la délibération du clergé concernant la *régale* a été imprimé et se débite à Paris, S. M. m'a ordonné de vous écrire que son intention est que vous recherchiez avec soin quel est l'imprimeur qui l'a imprimé pour le faire punir, ayant imprimé ledit bref sans permission. » (Depping, *Correspond. adm. sous Louis XIV*, t. IV, p. 119.)

Québec. Elle était, paraît-il, en désaccord avec les libertés gallicanes. Le comte de Pontchartrain ordonna à M. de la Paillière de la renvoyer et d'en solliciter une autre. Il lui écrivit, le 4 octobre 1706 : « S. M. m'ordonne de vous avertir de faire retirer cette bulle pour la faire réformer, et la rendre conforme aux usages du royaume » ; et le 10 novembre : « S. M. veut que vous vous assujettissiez à demander à Rome une ou plusieurs bulles qui soient conformes aux usages du royaume (1).»

4° Quelques bulles cependant trouvaient grâce aux yeux du parlement ; mais on ne les enregistrait qu'après en avoir discuté tous les termes et y avoir ajouté quelques clauses destinées à sauvegarder les libertés gallicanes. De ces clauses, les unes étaient imposées par le roi, les autres par le parlement, d'autres étaient demandées par l'archevêque de Paris, ou toute autre personne. Elles étaient quelquefois inutiles, mais on les insérait cependant *pour montrer à Rome que le parlement veillait toujours sur les maximes* (2).

Citons des faits. Le 12 mars 1699, Innocent XII, pressé par Louis XIV, donna un bref pour condamner 23 propositions extraites du livre de Fénelon : *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Il y avait dans ce bref quelques expressions qui blessaient les oreilles gallicanes. La cour, qui l'avait longtemps sollicité, ne voulut cependant pas le laisser passer sans protestation. Mais qui ferait cette protestation ? Serait-ce le roi dans sa déclaration, ou le parlement dans son arrêt ? Après plusieurs projets de déclaration et d'arrêt dressés par de Harlay, à la demande du comte de Pontchartrain, et discutés par le roi, ses ministres, l'archevêque de Paris et les membres du parlement, il fut décidé *qu'il n'était*

(1) Depping, l. c, p. 254, 255.
(2) Id., p. 177.

ni si sûr ni si convenable que le roy en parlast dans sa déclaration que de laisser son parlement en parler dans son arrest d'enregistrement. Cependant l'intention du roi n'était pas que ces clauses soient ni trop fortement relevées, ni trop étendues dans cet arrest, croyant qu'il suffirait d'y insérer une espèce de protestation indefinie qui porterait que c'est sans approuver les clauses contraires à nos ouvrages, *ou choses à peu près semblables* (1).

Autre fait. Lors de l'affaire du *Cas de conscience*, Clément XI adressa deux brefs, l'un au roi, l'autre à l'archevêque de Paris, pour condamner les erreurs que l'on propageait de tous côtés. Après bien des hésitations, le roi résolut ou de ne point faire recevoir ce décret dans son royaume, ou de ne le faire qu'avec toutes les restrictions, modifications et protestations qu'il méritait, et de se rapporter absolument à son parlement de cette discussion. « Vous voyez par là, ajoutait de Pontchartrain à de Harlay, que voilà du moins les droits du roy, les lois du royaume et les libertés de l'Eglise de France en sûreté... Vous voyez l'importance de cette décision qui importe, ou de demeurer comme nous sommes, ce qui sans doute est le mieux, ou du moins de profiter de cette triste occasion (*aux dépens de ce que veut absolument le Saint-Père*). pour bien affermir nos libertés (2). »

A. Tachy.

(*A continuer.*)

(1) *Lettres de Pontchartrain à de Harlay*, mars 1699; 13 avril 1699, 21 avril, 1er août 1699. (Depp., t. IV, p. 172 et suiv.)
(2) Id., mai 1703; id. p. 174, 175.

LES ERREURS NUMÉRIQUES DANS LA BIBLE

ET DANS LES INSCRIPTIONS CUNÉIFORMES.

On a souvent parlé avec assez de liberté, pour ne pas dire davantage, des erreurs soit chronologiques, soit purement numériques, qui se rencontrent dans la Bible. En fait, dans l'état actuel du texte, ces erreurs sont réelles, personne ne cherche à le nier, ni même à le dissimuler : mais la plupart du temps il est facile d'en montrer l'origine dans quelque faute de copiste. Tout le monde sait, et au besoin les monnaies des Machabées sont là pour nous l'apprendre, tout le monde sait que les Hébreux comme beaucoup d'autres peuples anciens, exprimaient les nombres par des lettres ; et tout le monde aussi peut savoir que certains caractères hébraïques rendent la confusion ou les suppressions très faciles. Qu'un maladroit Sofer (scribe) ait lu et transcrit un ר pour un ד, un ה pour un ח, un כ pour un ב, certes il n'est là rien qui puisse intéresser le dogme ni effrayer la foi ; et cependant cela suffit à rendre un nombre méconnaissable, ou à donner aux mesures les plus ordinaires des proportions tout à fait gigantesques ! Quelle conclusion tirer de ce fait ? Que Dieu, en sauvegardant la pureté du texte sacré pour tout ce qui touche à la foi et aux mœurs, ne fait pas ce même miracle en faveur de chaque scribe distrait ou ignorant, dût-il en résulter par la suite une leçon fautive en des points de peu d'importance : leçon d'ail-

leurs que chacun, en remontant aux origines, sera libre de corriger à son gré.

Toutefois, d'autres sont tentés d'aller plus loin : un nombre multiplié, des proportions exagérées, voilà une occasion merveilleuse de surprendre sur le fait la « formation des mythes bibliques ». Ainsi, pour en venir à un exemple, les Chroniques (Paralipomènes) ne parlent que des 4,000 écuries de « Shelomo » (Salomon,—texte hébr. 2 Par. 9, v. 25) ; les Melakim (3 Reg. 4, v. 26) en comptent 40,000, par une erreur du reste bien explicable: Voilà de quoi bâtir une belle théorie ! Évidemment le « fragmentiste » des Melakim sera postérieur à celui des Chroniques : l'un sera resté dans les limites de la vraisemblance, mais l'autre aura vu tout ce qui touchait à Salomon dans le mirage de l'éloignement, à travers le prisme de l'admiration, et par ses exagérations il en aura fait le « Shelomo-Ben-David » que vous connaissez. — Ailleurs, à propos du Temple, on vous insinuera adroitement que les proportions du « hékal » des Rois diffèrent totalement de celui des Paralipomènes, pour vous faire conclure que ni l'un ni l'autre des deux auteurs n'ont vu le temple qu'ils décrivent, mais que les documents leur en ont été fournis par une tradition vague ou une féconde imagination. Voilà des conclusions scientifiquement déduites !

Mais changeons de terrain ; laissons, si vous le voulez bien, les auteurs classiques, où les mêmes erreurs dans les chiffres se remarquent sans que personne songe à en tirer les mêmes conséquences ; abordons les inscriptions cunéiformes, où tout est vérité d'Évangile. Malheur à qui prendrait fantaisie de révoquer en doute l'authenticité des inscriptions de Sargon l'ancien ou du plus moderne Asshour-bani-pal ! Et pour l'impudent qui reléguerait dans les domaines du mythe Karaïndas

ou le vieux Khammouragar, il verrait bientôt, et à bon droit, s'insurger contre lui la foule des assyriologues, grands et petits. Et cependant sur leurs fameux cylindres comme sur leurs tablettes d'argile, dans les bibliothèques de Ninive comme dans les palais des Sharrani (rois), nous pourrions relever mille et mille erreurs analogues à celles qu'on reproche à la Bible. Mais que le lecteur se rassure, nous nous bornerons ici à quelques échantillons de ce genre.

Salmanouashir (Salmanasar II), le contemporain de Bin-Hidri Dimashki (Benadad de Damas) et d'Akhâbou Tsirhlaï (Achab d'Israël) nous a laissé divers récits de ses exploits : on en trouve un abrégé sur l'Obélisque qu'il éleva à Calakh, actuellement Nimroud : il y raconte que sous le Limmu (1) Dayan-Asshour il soumit Nikdime et Nikdiera ; or si vous lisez l'inscription laissée par ce même roi sur la rive droite du Tigre à Kourkh, vous voyez ce même fait rapporté au temps du Limmu Asshour-banai-outsour, c'est-à-dire deux ans plus tôt. Voilà qui devient grave ! un Limmu pour un autre, c'est plus qu'une faute de transcription dans les chiffres. Car c'est avec la fameuse liste des « Limmu » qu'on réforme toute la chronologie biblique (2) !

(1) On désignait ainsi le magistrat qui donnait son nom à l'année, à peu près comme les Consuls à Rome et les Eponymes à Athènes. Nous possédons la liste ou Canon des Limmu depuis Touklat-Adar (889) jusqu'à Asshour-bani-pal (668). Ce Canon est publié dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II et III, et plus complètement encore dans les *Assyrische Lesestuecke*, de Friedrich Delitzsch, Leipzig, 1878.

(2) Voici les textes : Inscr. de Kurkh (3 R 8,69-78) : 69. Ina shanoute — — — — *Dans la seconde* shatte ina limme Asshour-banai-outsour . . . 76. irani sha *année, sous le limmou Asshour-banaiouhour. . . . des villes de* Nikdime Nikdiera akdharrib. . . . 77 hapikta shounou lou *Nikdime (et) Nikdiera j'approchai . . . leur défaite (particule* ashkon. — Inscript. de Calakh (Layard, pl. 89, ligne 45) : *affirm.) j'achevai (m. à m. je posai).* — — — — — — — —

Choisissons un spécimen un peu plus ancien. Vous savez que Toukoulti-pal-Esharra I (Téglat-Phalasar I) fit construire un temple dans sa ville d'Asshour, actuellement Kileh-Shergat; suivant l'usage des monarques assyriens, il fit placer dans les fondations aux 4 angles de l'édifice 4 prismes octogonaux, où sont détaillés ses faits et gestes. Lisez sur l'un des prismes le récit de la prise de Mourattas : vous y verrez entre autres mentionnés 60 roukki eri, ce qu'on peut traduire 60 plats de bronze (I R 11, 103); lisez le même récit sur le second prisme, vous en trouverez 120. Il serait curieux de voir si la même progression croissante se continue sur les deux autres; malheureusement ils portent la trace des 3,000 ans qu'ils ont traversés, et je n'ai pu m'en procurer de copie suffisamment lisible.

Arrivons à des temps plus modernes : il s'agit d'une offrande faite aux dieux d'Assyrie par Sin-akhi-irba (Sennachérib) : le roi a présenté aux « ilani rabouti bilishou », aux grands dieux ses maîtres, un bœuf, 10 moutons et 20 chomers de fruits, offrande qu'il a accompagnée de 10 chomers de vin, d'après le cylindre de Bellino, ainsi nommé du nom de son premier possesseur. Mais le prisme de Taylor a sans doute trouvé cette offrande par trop peu royale, il a porté à 20 le nombre des chomers de vin offerts par le « Sharrou rabou » de Ninâ (grand roi) (1).

Ina limmou Dayan-Asshour oultou Ninâ attousir . . . . . 50 ina
Sous le limmou Dayan-Asshour de Ninive je m'éloignai; dans
shattima shiati . . . mada Zamoua . . . . . 51 sha Bit-Ani
cette année même, au pays de Zamoua (dépendant) de Bit-Ani
attarad alani sha Nikdiara al Idâ 52 Nikdima
je descendis; les villes de Nikdiara l'Ida (Indien?) et Nikdima
akshoud.
je conquis.

(1) Texte du prisme de Taylor (1 R, 37, 60) : Eshtin alpou eshrit
— — — *Un bœuf, dix*

N'attendez pas plus d'exactitude d'Asshour-akhi-iddin, fils de Sin-akhi-irba (Asarhaddon). Dans l'inscription de ce roi publiée au premier volume des « Cuneiform Inscriptions of Western Asia » (IR 45, col. l. 9) vient en première ligne la guerre contre Abdi-Milkoutti Shar Tsidounni, Abdi-Moch roi de Sidon. Mais ailleurs (3 R 15 co 2, f. 27) loin d'occuper le premier rang, elle se trouve renvoyée après la soumission de Nahid-Mardouk. En revanche, cette soumission de Nahid-Mardouk sera rejetée par le premier cylindre après les expéditions contre les Cimmériens, la Cilicie, Toul Asshar et les Mannaï (1 R co 2, l. 35). Tirez-vous de ce vrai dédale chronologique, et vous parlerez ensuite de l'inextricable chaos de nos livres saints.

Un mot encore avant de terminer : nos livres sacrés, on se le rappelle, ne semblent pas d'accord sur le nombre des enfants de David ; les Rois (2 Reg. v, 14) en comptent 11 nés à Jérusalem, et les Paralipomènes en nomment 13. Voici dans les annales d'Asshour-Bani-pal semblable inexactitude. A la suite de sa troisième campagne, les fils de Iakinlou, roi d'Arvad, viennent lui rendre hommage : lisez sur le cylindre A (3 R 18 co 3, l. 120), vous en trouverez 10 ; on vous donnera même leurs

tsîni eshra' imeri karani, eshra' imeri soulouppi risheteshou *moutons, vingt chomers de vin, vingt chomers de fruits ses prémices*
ana ilani Asshour belia oukin. — Texte du Cylindre de Bel- *aux dieux d'Assyrie mes maîtres j'offris.* — — —
lino (Layard, pl. 63 à 64, l. 20) : Eshtin alpou, eshrit hini, *eshrit*
— — — *Un bœuf, dix moutons, dix chomers*
imeri karani, eshra' imeri soulouppi, etc.

A propos de ces deux textes de Taylor et de Bellino, M. Lenormant (*Études sur quelques parties des syllabaires cunéiformes*, p. 120, note) relève une autre erreur que je n'ai pu constater dans Layard ; le Cylindre de Bellino porterait *eshra' tsîni* au lieu de *eshrit* comme dans Taylor, mais il ne relève pas l'erreur que j'ai fait remarquer ici. *L'Imerou* est une mesure de capacité correspondant au חֹמֶר des hébreux.

noms : Azi-bahal, Abi-bahal, Adounibahal, Sapadi-bahal, Poudibahal, Bahal-yashoubou, Bahal-Zanounou, Bahal-maloukou, Abi-milkou et Akhimilkou ; voyez le même fait rapporté sur le cylindre B, toujours par Asshour-bani-pal, (3 R. 30 co 2, l. 78), Iakinlou n'a plus que trois enfants !

Je vous fais grâce du reste, restons-en là ; mais que conclure de toutes ces remarques ? Nier l'authenticité de ces inscriptions ? Point du tout ! Mettre en doute leur véracité ? Pas davantage, du moins au point de vue qui nous occupe. Admettez une faute du scribe, j'y consens ; alléguez une omission dont la raison peut bien nous échapper, rien de mieux ; supposez une inadvertance dans la transcription, j'accorde tout. Mais de grâce, soyez justes, n'ayez pas deux poids et deux mesures ; usez des mêmes ménagements avec la Bible, ne vous scandalisez pas pour une lettre mal transcrite, ne rejetez pas un livre pour un mot omis par hasard ; autrement vous nous donneriez le droit de voir un parti pris dans votre conduite, et de vous appliquer cette parole de nos saintes Écritures : *Noluit intelligere ut bene ageret* (Ps. xxxv, 4).

QUESTION LITURGIQUE

—

DES CONFESSIONNAUX.

Parmi les nombreuses questions qui nous sont adressées, on nous demande si l'on doit mettre des rideaux aux confessionnaux. Pour traiter cette seule question, il est nécessaire d'exposer toutes les règles qui se rapportent à la forme des confessionnaux, à la place qu'ils doivent occuper dans l'église; de se rendre compte de la manière dont les auteurs ont interprété les dispositions du Rituel et des motifs qu'ils ont donnés de leur interprétation. Nous aurons nécessairement à en retirer des conséquences pratiques pour l'administration du Sacrement de Pénitence.

Ces règles sont les suivantes :

Première règle. Les confessionnaux doivent être dans l'église.

Cette règle résulte de ces deux rubriques du Rituel (*De sacr. pœnit.*) : « In ecclesia, non in privatis domibus confessio- « nes audiat (Sacerdos), nisi ex causa rationabili.... Habeat « in ecclesia sedem confessionalem, in qua sacras confessiones « excipiat. »

Nota. Cette règle, comme on le voit, peut avoir des exceptions : *Nisi ex causa rationabili.* La première cause de dispense est la maladie. Elle est exprimée dans le Rituel au titre : *De visitatione et cura infirmorum.* M. de Herdt applique à la maladie du confesseur ce qui est dit de la maladie du pénitent et excepte aussi la confession des ecclésiastiques, qui peut se faire à la maison (*t.* III, *n.* 169) : « Nisi adsit ca- « sus alicujus necessitatis vel saltem causa rationabilis, uti « infirmitas pœnitentis aut confessarii, confessio clericorum, « etc. » Quant aux autres motifs que renferme cette restriction, « nisi ex causa rationabili, » ils sont ordinairement

indiqués dans les règlements diocésains. Toujours il faut une raison plus grave pour entendre hors de l'église les confessions des personnes du sexe.

Deuxième règle. Il doit y avoir une séparation entre le confesseur et le pénitent, et ils doivent parler à travers une grille.

Cette règle repose sur la même rubrique : « Crate perfo-
« rata inter pœnitentem et Sacerdotem sit instructa. »

Nota 1°. D'après S. Charles, cette ouverture doit être partagée en trois parties. En la pratiquant on y laisse deux colonnes auxquelles on fixe, du côté où se place le pénitent, une plaque en fer dans laquelle sont de petits trous de la grandeur d'un pois, et du côté du confesseur un rideau de toile fine (*Ibid.*) : « Hæc vero fenestella divisa sit in spatia
« paria tria, relictis in ipsa duabus columnellis seu parvis ful-
« cimentis ejusdem tabulæ ; cui fenestellæ a parte pœnitentis
« affigatur lamina ferrea plena foraminum, quæ singula
« instar ciceris minuta parvaque sint ; fenestellæ præterea a
« parte confessoris configatur tela tenuis saga, aut multitia
« quem buratum dicunt. » Barruffaldi donne les mêmes règles, et au lieu du rideau de toile fine, il en fait mettre un de toile épaisse (*Ibid.* n. 15). « In medio tabulæ divisoriæ inter
« confessarium et pœnitentem, sit fenestella faciei utriusque
« accommodata quoad altitudinem : a latere ejusdem fenes-
« tellæ repagulum sit similis longitudinis, a quo impediatur
« visus faciei confitentis et loquentis ad cratem ; sitque huic
« fenestellæ affixa crates ferrea bene tersa et lucida, sed
« perforata, cujus foramina sint ad instar ciceris. Ad partem
« vero quæ respicit confessarium, solent nonnulli applicare
« velum densum subnigri coloris. » La grille qui est exigée par ces auteurs ne permet pas au confesseur de voir son pénitent ; et ils ajoutent même un voile, et cet usage existe dans quelques communautés religieuses. On lit dans le sixième concile de Bénévent (*tit.* VI, *c.* VI) : « Habeat Sacerdos solli-
« citudinem diligentem, ne, dum audit confessionem, res-
« pexerit in facie pœnitentem, et præcipue mulierem, quia di-
« citur facies mulieris ventus urens. » Nous lisons aussi dans

la vie de S. Hugues, évêque de Grenoble: « Mulierum con-
« fessiones non minus caute quam benigne suscipiebat....
« Aurem quidem satis familiariter applicabat, oculorum au-
« tem in alteram partem vertebat aspectum: auditum solum
« propter insidias diaboli hujusmodi negotiis asserens appli-
« candum. »

Nota 2°. Les conditions que nous venons d'indiquer sont les seules exigées par le Rituel. On parlera dans les règles suivantes, de la forme que doit avoir, d'après les auteurs, un confessionnal complet. Si l'on ajoute au siège du confesseur et à la planche de séparation un prie-Dieu pour le pénitent, on a ce qui est absolument requis pour entendre les confessions. On peut se contenter de cette petite installation dans un oratoire ou encore lorsqu'il faut multiplier les confessionnaux dans une église à l'occasion d'une mission ou d'un pèlerinage. Ces planches de séparation pourraient même se transporter facilement d'un endroit de l'église à un autre : « In oratoriis, dit Barruffaldi (*Ibid.* n. 16 et 18), et cubiculis
« ecclesiæ adnexis, solent, præcipue apud regulares, aliæ se-
« des confessionales construi, quæ hæc duo necessariæ ha-
« bent, scilicet sedem pro confessario, et scabellum pro pœ-
« nitente ad genuflectendum cum crate quæ auscultationem
« dividat.... Tempore magni concursus, et occasione sacra-
« rum missionum apostolicarum in locis ruralibus vidi olim,
« ut expeditius populus posset peccata confiteri, per Sacer-
« dotes in vasto spatio distributos portari cratem manualem
« et scamnum plicatile, quo huc et illuc se transferebant ad
« audiendas utriusque sexus sacramentales confessiones. »

Nota 3°. On expliquera, plus bas, septième règle, les raisons qui peuvent exister de mettre dans le confessionnal une planche pour fermer la grille.

Nota 4°. Il peut y avoir plusieurs raisons de séparer le pénitent du confesseur de manière qu'ils ne puissent se voir. Certains pénitents se trouvent fort gênés de l'accusation de leurs fautes lorsqu'ils sont en vue de leur confesseur, et c'est un motif pour celui-ci de voiler son visage, ce qu'il peut toujours faire au moins avec la manche de son surplis.

Nota 5°. Cette considération soulève une autre question d'une importance majeure, mais dont on ne peut dire qu'un mot dans un article qui a la liturgie pour objet. Certains pénitents, disons-nous, se trouvent gênés dans l'accusation de leurs fautes quand ils sont en vue de leur confesseur. Plusieurs sont encore plus gênés si leur confesseur est un Prêtre qui les connaît et avec lequel ils ont des rapports journaliers. Ainsi, certains enfants, accoutumés à voir leur curé, ont souvent été arrêtés par la crainte, ne se sont pas confessés sincèrement au moment de leur première communion, et ont cessé depuis de s'approcher des sacrements. On en a découvert qui, se trouvant dans cet état, et se croyant réprouvés, sont tombés dans une sorte de désespoir, dont ils sont sortis quelquefois par l'entremise d'un ami chrétien qui les a remis entre les mains d'un Prêtre. On pourrait remplir des volumes par des faits de ce genre. On éviterait ces inconvénients en procurant toujours aux pénitents la facilité de s'adresser à plusieurs confesseurs. Un curé qui est seul dans sa paroisse devrait donc avoir soin de s'adjoindre, à certaines époques, comme à l'approche du temps de Pâques ou de la première communion, un ou deux de ses confrères pour les confessions, en s'offrant lui-même à leur rendre le même service. Les paroisses qui ont à leur tête un curé vénéré et aimé de tous ne sont pas à l'abri de ce danger.

Troisième règle. — Les confessionnaux sont composés de planches unies et fermés de chaque côté. Ils doivent être ouverts par devant, et se fermer par une petite porte qui ne doit pas être pleine ; cette porte doit avoir une serrure et être fermée à clef quand le confesseur est absent. Au pied se trouve le siège du confesseur, et près de la petite grille on met un accoudoir. Au-dessus du confessionnal on met une croix, et on peut y ajouter des ornementations.

Cette règle résulte de l'enseignement des auteurs. Saint Charles énumère comme il suit les différentes parties du confessionnal. (*Ibid.*) « Forma, ad cujus præscriptum confessio-« nale extruendum erit, hæc est, qua servata, licebit aliqua « præterea ornamenta adhibere, utpote in anteriori parte

« coronices elaboratas, aliudque ornati genus decens. Primo « ex tabulis, vel nuceis, vel certe alterius cujusvis generis to- « tum sit septum scilicet iis, et a latere utroque, et a tergo, « et a parte superiori eisdem intectum, a parte anteriori « opertum omnino, neque ullo modo occludatur. Habeat ta- « men, præsertim in frequentioribus ecclesiis, ostium ex « crate cancellisve ligneis inter se unciarum circiter quatuor « spatio distantibus cum sera clavique, ut cum confessarius « in eo non est, ne ibi cum irreverentiæ ministerii quod ibi « agitur, laici vagique et sordidi homines sedeant otioseve « dormitent. In parte interiori tabulæ intermediæ inter con- « fessarium et pœnitentem assula item collocetur, in qua ipse « confessarius brachio nixus hærere possit. » Barruffaldi donne les mêmes règles. (*Ibid.*) « Quodcumque confessionale « tabulis ligneis lævigatis et firmis componatur, illud hinc « inde superius et inferius claudentibus, adeo ut sola anterior « pars aperta sit, in qua tamen parva porta aperiatur, quæ « se extra porrigat, et habeat seram et clavem, ita et taliter « quod nemo, absente confessario, in illo loco irreverenter « sedere valeat. Huic parvæ portiunculæ æquivalet quandoque « parvus cancellus... Ab utroque latere sedis affixæ sint par- « væ tabellæ ex assere, super quas cubitis innitatur confessa- « rius, dum audit ab utroque latere pœnitentes. »

Nota 1°. On voit par cette disposition que le confesseur doit être vu dans le confessionnal : la porte doit donc être vide ou à peu près dans sa partie supérieure, et il ne convient pas d'y mettre un rideau. M. de Herdt, après avoir décrit la forme du confessionnal, dit (t. III, n° 17) : « Sequitur non laudabile esse « quod velum appendatur ab anteriori parte confessionalis, ita « ut confessarius conspici nequeat. »

Nota 2°. D'après les mêmes auteurs, l'accoudoir du Prêtre doit être fait de manière à pouvoir être élevé et abaissé. Après les paroles citées de saint Charles, nous lisons : « Eaque ins- « tar repaguli sit, ita ut deprimi et rursus pro libito extolli « queat. » Barruffaldi ajoute aussi, après les paroles que nous venons de rapporter : « Et elevari atque demitti possint. »

Quatrième règle. En dehors du confessionnal du Prêtre, il

doit y avoir une place pour les pénitents avec un prie-Dieu, fait de manière que celui qui se confesse puisse facilement être à genoux et appuyer ses mains.

On trouve cette règle dans les mêmes auteurs. S. Charles s'exprime de la manière suivante (*Ibid.*) : « A parte exterior[i] « pœnitentis scabellum..., basi innixum et tabulæ interme- « diæ hærens..., cujus summitatis tabella leviter acclivis sit, « in qua pœnitens manibus supplicibus niti possit, dum in « confessione genibus flexis est... In una parte habeat hoc « scabellum gradum annexum, super quo pœnitens genua « flectat. » Nous lisons dans Barruffaldi (*Ibid.*) : « Extra se- « dem confessarii sit locus pro pœnitentibus, et scabellum ut « genuflectere possint, et sit commodum tam pro utroque « genu quam pro cubitis, ut manus stare possint junctæ, nec « deformitatem pariant, dum facie accedit pœnitens ad fe- « nestellam seu cratem. »

Nota. On voit que les auteurs ne supposent pas le pénitent enfermé entre deux planches comme il est dans nos confessionnaux : ils le supposent en dehors du confessionnal et tourné vers la grille. Il n'est pas à dire pour cela que la forme de nos confessionnaux soit irrégulière. Cependant il ne faudrait pas qu'ils fussent trop profonds, et l'usage d'y placer un rideau derrière le pénitent ne pourrait être conservé.

Cinquième règle. Il est bon de mettre : 1° dans l'intérieur du confessionnal, une pieuse image, le tableau des cas réservés à l'Evêque, les principales dispositions de la bulle *In Cœna Domini*, la formule d'absolution, et les prières préparatoires pour entendre les confessions; 2° en dehors, près de la grille, une pieuse image, comme celle de Jésus-Christ crucifié, pour exciter le pénitent à la contrition.

La première partie de cette règle repose sur l'enseignement des mêmes auteurs. S. Charles (*Conc. Med. IV. Const. part.* II) : « In confessionali hæc affixa sint, sacra scilicet imago, litteræ « processus die Cœnæ Domini quotannis editæ, tabella ca- « suum quos sibi Episcopus reservavit, forma absolutionis, et « orationes præterea præparatoriæ ad sacram confessionem « audiendam impressæ. » Barruffaldi donne ces règles comme

il suit : « In hac tabula (divisoria inter confessarium et pœ-
« nitentem) aliqua imago pia et devota affixa sit, una cum
« formula ordinaria absolutionis... In sede vero media, tabula
« casuum reservatorum, summarium bullæ in Cœna Domini,
« canones pœnitentiales, et similia affigantur, quæ ad instru-
« ctionem extratemporaneam confessarii inserviant. »

La seconde partie repose sur l'autorité de Catalan et de Barruffaldi. Catalan, après avoir rapporté le texte du quatrième concile de Milan que nous venons de citer, ajoute (*Ibid.* § VIII, n. 6) : « Atque hæc quidem in interiori parte confes-
« sionalis ubi sedet Sacerdos ; nam puto etiam in exteriori
« parte, ubi genuflectit pœnitens, debere esse affixam super
« fenestellam confessionalis aliquam Christi crucifixi imagi-
« nem, ad excitandam pœnitentis compunctionem, ut moris
« est. » Barruffaldi dit aussi (*Ibid.*) : « Insuper etiam a parte
« pœnitentis aliæ imagines affixæ appareant. »

Sixième règle. Les confessionnaux doivent être placés dans un endroit découvert et qui puisse être aperçu de tout le monde. On choisit un lieu convenable, suivant la structure et la disposition intérieure de l'église.

Cette règle est appuyée sur la rubrique du Rituel (*Ibid.*) : « Quæ sedes patenti, conspicuo et apto ecclesiæ loco po-
« sita. »

Nota 1°. Il résulte de cette règle que si un Prêtre, en cas de nécessité, confesse une personne en dehors de l'église, il doit le faire dans un lieu où il puisse être vu, et par conséquent s'il entend la confession d'une personne malade, la porte de la chambre doit rester ouverte. Tel est le sens de la rubrique du Rituel qui, comme il est dit, autorise le Prêtre à confesser hors de l'église pour des motifs raisonnables : « Nisi
« ex causa rationabili » ; mais il est dit ensuite : « Quæ cum
« inciderit, studeat tamen id decenti ac *patenti* loco præs-
« tare. » Catalan, commentant cette rubrique, cite plusieurs conciles pour appuyer ce que nous venons de dire (*Ibid.* § VII, n. 2) : « Illud quoque passim sacræ synodi mandant, ut con-
« fessarii, si in privatis domibus audiendæ sint ægrotantium,
« præsertim mulierum, confessiones, id non faciant nisi cubi-

« culi janua sit patefacta, ut conspici tam pœnitens quam « confessarius possint. » Barruffaldi s'exprime comme il suit (*Ibid.* n. 12) : « Si vero necessitas urgeat audiendi confessio- « nem extra ecclesiam, et in loco non sacro, vel privilegium « hoc concedat, advertere debet confessarius, quando fœmina « sit, quæ peccata confiteatur... semper fores cubiculi aper- « tas tenendas esse, ut facile a vicinioribus intueri possit « confessarius, nec latendi locum habeat, sed in patenti loco « sit. »

Nota 2°. Divers règlements sont aussi le résultat de cette règle du Rituel, et en particulier ceux qui sont renfermés dans ce texte du concile de Cologne tenu en 1253 (c. VIII), qui défend sous peine d'excommunication à tout Prêtre de confesser dans des lieux obscurs. « Sub simili pœna prohibet ne « Sacerdotes mulierem quæ sola sit in ecclesia, confitentem « audiat. » Il prescrit encore « ut Sacerdotes ante solis occa- « sum et post solis occasum, nullatenus ad confessionem au- « diendam sedeant, nisi in magna necessitate, et in loco illu- « minato, et aliquibus præsentibus. »

Nota 3°. On ne peut entrer ici dans l'examen des exceptions qui peuvent avoir lieu dans la confession des personnes sourdes, ou dans le cas où le seul Prêtre disponible pour entendre la confession d'une personne malade est lui-même atteint de surdité. Cette question appartient à la théologie morale : il faut examiner ici les causes qui peuvent dispenser de l'intégrité de la confession.

Nota 4°. S.Charles indique, comme étant la place la plus convenable pour les confessionnaux, les deux murs latéraux, en dehors du chœur (*Inst. Fabr. eccl. Ibid.*) : « A latere ec- « clesiæ, extra capellæ majoris ambitum, loco aperto paten- « tique confessionnalia constituantur, partim a meridionali « regione, partim a septentrionali. » On peut aussi les placer dans les chapelles de l'église, si elles sont assez grandes (*Ib.*) : « In aliis ecclesiæ locis pro ratione amplitudinis et situs « ecclesiæ Episcopi concessu aliquando locare licebit, ut in ca- « pellis quibusdam ample patentibus, aut in earum aditu vel « limine. » Barruffaldi donne à peu près la même règle (*Ibid.*

n. 15) : « Propria situatio confessionalis est extra presbyte-
« rium, seu majorem capellam, nusquam vero nec prope al-
« tare, nec prope scamna, seu sedilia ecclesiæ, atque unum
« e regione alterius stet, quantum fieri possit. In capellis
« tamen amplis toleratur et permittitur confessionale, dum-
« modo tamen hujusmodi capellæ amplæ circumdatæ can-
« cellis sint, hoc pacto, quod confessarius intra cancellos stet,
« et pœnitens extra eos, et ambo publice pateant. »

Nota 5°. Comme on le voit dans le texte de Barruffaldi, cité à l'appui de la troisième règle, l'auteur suppose que le confesseur peut entendre les confessions de chaque côté du confessionnal, cependant ailleurs il suppose le contraire, d'après S. Charles. Ces deux auteurs qui, comme on vient de le voir, font placer les confessionnaux le long des murs latéraux de l'église, enseignent que la grille et le prie-Dieu doivent se trouver à la droite du confesseur dans la partie septentrionale de l'église et à sa gauche dans la partie méridionale. Une première raison qu'ils en donnent est que le confesseur doit se trouver plus près du grand autel que le pénitent, et une seconde, que le pénitent, placé dans le sens de la grille, comme il est dit à propos de la quatrième règle, ne doit pas tourner le dos au grand autel : « Confessionnale, dit
« S. Charles (*Ibid.*), in ecclesia si ab evangeliis quod in al-
« tari majori recitatur, latere collocabitur, tunc pœnitentis
« scabellum et fenestella a dextra confessarii sit ; rursusque
« ab illius sinistra cum a latere epistolæ illud erit, ut et con-
« fessarius a parte superiori ecclesiæ semper sit ; pœnitens
« aspectu sit ad majus altare, caputque ecclesiæ versus. »
Barruffaldi donne le même règle (*Ibid.*) : « Confessionale po-
« situm in capella majori et in cornu evangelii scabellum
« habeat pro pœnitente ad dexteram confessarii ; illud vero
« in cornu epistolæ secus constructum sit, ita ut pœnitens
« nusquam terga vertat ad altare majus, in quo ut plurimum
« asservatur SS. Eucharistia. « Mais Catalan, citant S. Charles, observe que les confessionnaux dont parle le saint Archevêque de Milan, ne sont plus en usage, et qu'aujourd'hui le Prêtre peut entendre les confessions de chaque côté (*Ibid.*) :

« Sed loquitur hic S. Carolus de confessionalium forma suo « ævo usitata, in quibus scilicet ab una tantum parte, in qua « erat fenestella cum crate perforata confessiones pœniten- « tium audiebantur. Sed hodie alia est confessionalium con- « structio, in quibus ab utroque latere exstat fenestella cum « crate prædicta. » Nous avons observé déjà que Barruffaldi suppose aussi que le confessionnal peut avoir deux grilles.

Nota 6°. Il est encore important, comme on le comprend sans peine, de ne pas placer les confessionnaux dans un endroit de l'église où il serait difficile de s'entendre, comme il arrive parfois dans les petites églises où les confessionnaux se trouvent trop rapprochés du clocher ; et il arrive souvent que les Prêtres ont à confesser pendant qu'on sonne les cloches pour annoncer la Messe.

Septième règle. Lorsque le confessionnal a une grille de chaque côté, on met à l'intérieur une tablette pour la fermer.

Cette règle est donnée par Catalan, qui, comme on vient de le dire, mentionne l'usage actuel de mettre une grille de chaque côté. Après les paroles que nous venons de rapporter, il ajoute : « Et parva etiam tabula uncinis ferreis innixa, ut « ea claudi aut aperiri possit, ad hoc ut dum confessarius « ab una parte confessionem pœnitentis excipit, pœnitens « alter in alia parte existens audire nequeat verba ab eo pro- « lata. » Barruffaldi donne la même règle (*Ibid.*) : « Fenes- « tella ista cum crate, laudabile est ut claudi possit, vel « assere, vel tabula pollicibus ferreis innixa, ad hoc ut, dum « confessarius loquitur cum uno pœnitente, alter pœnitens e « converso nequeat audire verba ab eo prolata. »

Huitième règle. Il convient de réserver, dans l'église, près des confessionnaux, un espace que ne doivent pas dépasser ceux qui prient ou attentent leur tour pour se confesser.

Cette règle résulte de l'enseignement de Barruffaldi qui, comme nous l'avons vu, sixième règle, nota 4°, dit : « Nec « prope altare, nec prope scamna. » Il faut que les personnes qui sont dans l'église soient assez éloignées pour ne pouvoir entendre ce qui se dit au confessionnal. P. R.

———

ORATOIRES PRIVÉS

OU CHAPELLES DOMESTIQUES.

—

Les oratoires sont de deux espèces : les uns *privés* et les autres *publics*. Le public est admis dans ces derniers, et ordinairement on y peut satisfaire au précepte d'entendre la messe le dimanche et les jours de fêtes, quand même ces oratoires seraient à l'usage des communautés, des pensionnats, des hôpitaux, etc. L'Evêque peut les autoriser et permettre d'y dire la messe, même aux jours de fêtes réservées : il peut concéder la permission d'y communier, de s'y confesser, d'y remplir certaines autres fonctions, en respectant les droits paroissiaux.

La chapelle de l'Evêque jouit des mêmes privilèges ; mais non, d'après Ferraris (1), les chapelles des établissement laïques, ni celles des établissements industriels, ni même celles qui seraient à l'usage d'un Sénat ou d'une Chambre de députés.

Les oratoires situés dans les maisons des particuliers peuvent être réputés publics lorsqu'ils sont dotés avec titulaire. Il en est de même de ceux où les fidèles ont droit d'entrée, ou qui ont leur porte sur la voie publique (2), si le propriétaire s'est obligé à laisser libre cette entrée.

Les oratoires sont privés lorsqu'ils ne sont destinés qu'à l'usage d'une famille ou de quelques particuliers, sans que le public ait droit d'y être admis. Les oratoires des maisons religieuses, érigés par les généraux et les provinciaux, ne doivent pas être rangés dans cette catégorie ; on doit les considérer comme publics et on y peut satisfaire au précepte (3). Le car-

(1) V. *Orator.*, n° 67, etc.
(2) *Ibid.* n° 83, S. C. du Conc., 23 août 1653, et n° 108.
(3) Ferraris, *ibid.*, n°s 72-76.

dinal Petra est toutefois d'un autre avis (1), mais Benoît XIV, dans un bref cité par Ferraris (2), a concédé aux chapelles, mêmes rurales, des Dominicains, ladite faveur, qui par communication, s'étend aux mêmes chapelles des autres réguliers.

L'usage des oratoires privés est fort ancien, et l'on peut en assigner l'origine aux temps apostoliques : il est constaté, en effet, dit Benoît XIV (3), que les apôtres célébraient les saints mystères dans les maisons des particuliers (4) ; cet usage se conserva, non seulement durant les trois premiers siècles, époque des persécutions, mais après que la paix fut rendue à l'Eglise ; et Mabillon, dans le tome Ier de son Musée italien, relate une collecte que l'on doit dire lorsque la messe se célébrait *in domo cujuslibet*. Benoît XIV a réuni dans son traité *de sacrificio missæ* (5) plusieurs autres documents à l'appui de ce qui vient d'être affirmé. L'empereur Justinien, dans sa Novelle 58, crut devoir prohiber cet usage : mais cette prohibition fut levée par les Novelles 4 et 15 de Léon le Sage, l'un de ses successeurs ; et l'on peut voir dans le traité précité de Benoît XIV ce qui se pratique depuis lors à cet égard (6).

Le même pontife, dans la constit. *Magno*, ci-dessus mentionnée, § 10, fait observer que la permission de l'Evêque fut toujours requise pour la célébration des saints mystères dans les maisons des particuliers (7), mais qu'en cela les prélats se montraient ordinairement très accomodants. En Orient même, les églises n'ayant qu'un seul autel sur lequel on ne pouvait, chaque jour, dire qu'une messe, l'usage établit que les prêtres pouvaient célébrer dans les oratoires privés, en

(1) *Ibid.*, n° 77.
(2) *Ibid.*, n° 79. V. *Capella*.
(3) Const. *Magno*, 2 janvier 1751.
(4) *Act. apost.*, cap. 20, v. 7, etc.
(5) Sect. 1, § 10.
(6) Unicuique fidelium, dit le 4e Concile d'Orléans, 4e décret, in domo sua oratorium licet habere et ibi orare, missam autem ibi celebrare non liceat.
(7) Missarum solemnia non ubique, sed in locis ab Episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit celebranda censemus. (*Can. Missarum de consecr.*, dist. 1.)

ayant la précaution de se servir de nappes consacrées par l'Evêque.

La faculté de permettre la célébration du saint sacrifice dans les oratoires privés fut laissée aux Evêques jusqu'à l'époque de la 22e sess. du Concile de Trente ; mais le saint Concile dans son décret *de Observandis et evitandis in celebratione missæ*, ayant défendu aux Evêques : *Neve patiantur, privatis in domibut, atque omnino extra ecclesiam, et ad divinum tantum cultum dedicata oratoria, ab iisdem Ordinariis designanda et visitanda, sanctum hoc sacrificium a sæcularibus quibuscumque peragi*, avec dérogation de tout privilège, exemption, appel et coutumes quelconques, il en résulta qu'il ne fut plus permis de concéder l'usage des oratoires privés avec faculté d'y dire la messe : cela ne pouvant se concilier avec la défense que leur fait le saint Concile de tolérer à l'avenir une semblable pratique. Cette faculté est donc aujourd'hui réservée au Saint-Siège, ainsi que depuis lors l'a toujours enseigné la Sacrée Congrégation interprète de ce Concile, avec l'approbation du pape Paul V dans son Encyclique de l'année 1615, où se lit la conclusion suivante : *Facultatem hujusmodi licentias dandi ipsius decreto unicuique ademptam esse, solique Beatissimo Romano Pontifici esse reservatam* (1).

On aurait tort toutefois de conclure de là que les Evêques ont été totalement dépouillés du privilège, à eux concédé par Boniface VIII, dans sa Décrétale *Quoniam Episcopi, de Privileg. in* 6°, de célébrer et d'entendre la messe sur un autel portatif, partout où ils se trouvent, même hors de leur diocèse : *Præsenti Constitutione indulgemus iisdem ut altare possint habere viaticum et in eo celebrare, vel facere celebrari, ubicumque, absque interdicti transgressione, illis permittitur celebrare vel audire divina*. Ce dont ils ont été dépouillés par le Concile, c'est seulement du droit de permettre aux prêtres de célébrer, hors des oratoires publics, à moins que la messe ne fût dite en leur présence, ainsi que le dit Benoît XIV dans la Const. *Magno*, précitée, § 7 : *Declaramus quod cum in decreto Cle-*

(1) Bened. XIV, Const. *Magno*, § 23.

mentis XI (1) *statuatur non licere Episcopis extra domum propriæ habitationis, in domibus laicis erigere altare, ibique sacro sanctum missæ sacrificium celebrare, sive celebrari facere, hujusmodi prohibitio intelligenda non sit de domibus etiam laicis, in quibus ipsi Episcopi forte occasione visitationis vel itineris hospitio excipiantur, nec etiam quando Episcopi, in casibus a jure permissis, vel de speciali Sedis Apostolicæ licentia absentes a domo propriæ ordinarie habitationis, moram idcirco faciant in aliena domo similis habitationis : his enim casibus licita erit erectio altaris ad effectum prædictæ celebrationis, non secus ac in domo propriæ habitationis.* Ils pourraient même, en voyage ou en visite, dire et faire dire la messe en leur présence dans les oratoires privés, s'ils logeaient dans la maison où sont ces oratoires, mais non s'ils logeaient ailleurs.

C'est donc au Saint-Siège qu'on doit avoir recours quand on veut avoir dans son habitation un oratoire où l'on puisse entendre la messe. Nous devons ici dire d'abord dans quelles conditions le Saint-Siège veut que soient ces chapelles domestiques. La Sacrée Congrégation du Concile, en exécution des ordres qui lui furent donnés par Sixte V, détermina cinq conditions principales, qui reçurent l'approbation du Pape; la première que l'oratoire fût dans un lieu décent et fermé, qui devait être visité et approuvé par l'Ordinaire; la seconde que le privilège ne fût accordé qu'aux personnes de grande distinction, empêchées par la maladie ou par autre obstacle d'aller à l'Église; la troisième que les indultaires iraient à l'église le jour de Pâques et autres grandes fêtes; la quatrième que le privilège ne porterait pas atteinte aux droits paroissiaux; la cinquième que les personnes non nécessaires au service des indultaires, ne seraient pas dispensées d'aller entendre la messe à l'église les jours de fêtes (2).

Expliquons maintenant ce que le Saint-Siège a l'usage d'autoriser et ce qu'il prohibe en concédant le privilège. Mais, pour élucider ces matières, rien de mieux, semble-t-il, que de relater la formule employée ordinairement pour la

(1) Benoît XIV en relate la teneur dans sa Const. § 6.
(2) V. *Analecta*, 25e livr., col. 612, n° 58.

concession de ces sortes de faveur. Voici celles qu'on lit dans Ferraris, v° *Oratorium*, n° 6.

« Dilecte fili, etc.... spirituali consolationi tuæ, quamtum « cum Domino possumus, benigne consulere, teque speciali- « bus favoribus et gratiis prosequi volentes, etc.... Suppli- « cationibus tuo nomine Nobis super hoc humiliter porrectis, « inclinati, tibi, qui (ut asseris) nobili genere procreatus « existis, ut in privato domus tuæ solitæ habitationis in diœ- « cesi N... existentis oratorio, ad hoc decenter muro extructo « et ornato, seu extruendo, et ornando, ab omnibus domes- « ticis usibus libero, per Ordinarium loci prius visitando et « approbando, ac de ipsius Ordinarii licentia, ejus arbitrio « duratura, unam missam pro unoquoque die, dummodo in « eadem domo celebrandi licentia, quæ adhuc duret, alteri « concessa non fuerit, per quemcumque sacerdotem, ab eo- « dem Ordinario approbatum sæcularem seu regularem, sine « tamen quorumcunque jurium parochialium præjudicio, ac « Paschatis Resurrectionis, Pentecostes, Nativitatis D.N. J.-C., « aliisque solemnioribus anni festis diebus exceptis, in tua ac « familiæ et hospitum nobilium tuorum præsentia celebrari « facere, libere ac licite possis et valeas, auctoritate aposto- « lica, tenore præsentium concedimus et indulgemus; non « obstantibus, etc.... Volumus autem quod familiares servi- « tiis tuis tempore dictæ missæ actu non necessariis, ibidem « missæ hujusmodi interessentes, ab obligatione audiendi « missam in Ecclesia diebus festis de præcepto minime liberi « censeantur.

« Datum Romæ, etc. »

Quand le motif de la concession est l'infirmité du noble suppliant, on insère dans l'indult la clause suivante : « Tibi, « ut etiam diebus, ut præfertur, exceptis, si in illis, ob infir- « mitatem, domo egredi non poteris, in dicto oratorio præ- « dictam unicam missam celebrari facere, ac illam cum una « persona servitiis tuis necessaria duntaxat audire libere et « licite valeas, vel in tua ac unius personæ servitiis tuis « necessariæ duntaxat præsentiæ celebrari facere libere et « licite possis et valeas. Volumus autem quod alii præter su-

« pra dictam personam missæ hujusmodi ibidem interessen-
« tes ab obligatione audiendi missam in ecclesia diebus fes-
« tis de præcepto minime liberi censeantur. »

Ces formules, rapportées par Ferraris, sont extraites de Monacelli (1).

Ferraris explique ensuite les diverses clauses de ces formules :

Et 1° d'abord, la clause : *Qui ut asseris, de nobili genere procreatus existis.* Il faut donc être noble pour obtenir de Rome le privilège d'avoir dans son habitation un oratoire où l'on puisse dire la messe. Les auteurs conviennent que la noblesse du père est suffisante : et d'après Pignatelli, le cardinal Petra et quelques autres, celle de la mère suffit également. Ferraris fait observer toutefois que cette condition n'est de rigueur que pour ceux qui, exerçant une juridiction, demandent un indult général pouvant servir dans tous les lieux où leur juridiction s'étend, soit dans la ville, soit en la campagne. Ainsi la noblesse n'est pas requise lorsque la demande de l'oratoire n'est que pour la campagne ou pour des localités situées hors des villes et des bourgades (2). Il y a à croire même que le Saint-Siège aujourd'hui ne refuse pas aux notabilités du jour, surtout en France, l'indult réservé autrefois aux nobles proprement dits.

2° *In privato domus tuæ solitæ habitationis in diœcesi existentis oratorio.* Non obstant cette clause, un grand nombre de canonistes pensent que l'indultaire ne perd pas son privilège en changeant de domicile, même en allant habiter un diocèse étranger. Ils prétendent que les paroles précitées ne doivent pas s'entendre dans un sens restrictif, mais seulement d'une manière indicative pour désigner le lieu où l'indultaire en fera l'usage : car, disent ces canonistes, que Ferraris cite en grand nombre (3), le motif de la concession du privilège n'étant pas le lieu, mais plutôt la personne, la désignation du lieu ne peut pas être essentielle et restrictive de la grâce ac-

(1) Ferraris. V. *Oratorium*, n° 7.
(2) Ferraris. V. *Oratorium*, n°s 8 et 9.
(3) *Ibid.*, n° 12.

cordée à la personne. C'est le raisonnement du cardinal Petra, de Pignatelli et de plusieurs autres; et Pignatelli apporte à l'appui deux décisions du Tribunal de la Rote qui, a l'occasion du doute si les mots *villes et diocèses* devaient être entendus strictement, ou d'une manière indicative, décida qu'il fallait les entendre dans ce dernier sens. On doit toutefois examiner attentivement si la contexture de l'indult permet d'admettre ce sens; car s'il y avait lieu de croire que le Saint-Siège a voulu restreindre l'usage de l'indult à l'oratoire désigné, l'indultaire se priverait de la grâce qui lui a été accordée en changeant d'habitation, quand même il demeurerait dans la même localité et dans le même corps de maison; et c'est, dit S. Alphonse (1), le cas dans lequel on se trouve aujourd'hui; aujourd'hui en effet, la maison est désignée dans les rescrits.

Il y a à observer que, dans le cas même où l'indultaire peut conserver son privilège en changeant de lieu, il doit néanmoins obtenir l'approbation de l'Ordinaire pour le nouvel oratoire qu'il choisit, conformément aux prescriptions de l'Indult (2).

Quand un indultaire a deux oratoires, l'un à la ville et l'autre à la campagne, il peut user de l'un et de l'autre, mais non en même temps, puisque l'indult exige que celui qui en est pourvu réside dans l'endroit où il veut en user (3). S'il n'habitait dans la maison de chaque oratoire qu'en passant, ce ne serait pas un oratoire autorisé (4).

D'après un décret de Clément XI du 15 décembre 1703, les Evêques doivent empêcher les supérieurs réguliers d'ériger des oratoires où l'on dise la messe dans les cellules privées des religieux, nonobstant toute coutume contraire (5).

3° *Decenter muro extructo et ornato, ab omnibus domesticis usibus libero*. L'oratoire ne doit donc être employé à aucun

(1) Lib. 3, n° 317.
(2) Ferraris. *Ibid.* n° 12, 14 et 15.
(3) *Ibid.*, n° 16.
(4) *Manuale tot. jur. canon.*, n° 3572.
(5) *Ibid.*, n. 3581.

usage profane. Il ne doit pas y avoir de chambre à coucher au-dessus. Mais comme il n'est pas un lieu sacré, affecté d'une manière perpétuelle au service divin, comme il n'a pas été bénit, le propriétaire peut en changer la destination s'il le veut, et dès lors on ne peut plus y célébrer les saints mystères, sans une nouvelle approbation de l'Ordinaire. Les Oratoires privés, n'étant pas des lieux sacrés, ne jouissent pas des immunités attachées par les saints canons à ces sortes de lieux(1).

La Sacrée Congrégation du Concile répondit à l'Evêque de Parme en 1577, que la forme de chapelle est nécessaire pour qu'on puisse célébrer dans un oratoire privé, et c'est la raison qui fait que les indults apostoliques exigent expressément que les murs soient en pierres. Une grande armoire renfermant l'autel ne serait pas suffisante (2).

Il peut y avoir des caves, des dépenses, des magasins de provisions en dessous de l'oratoire privé ainsi qu'au-dessous des autres églises. Ainsi décidé par la Congrégation des Evêques et réguliers le 6 juillet 1706, et par la Congrégation du Concile le 23 février 1710 (3).

4° *Per Ordinarium loci prius visitando ac approbando, ac de ipsius Ordinarii licentia ejus duratura.* D'après le sentiment commun, pour qu'on puisse user validement d'un oratoire, il faut qu'il ait été visité par l'Ordinaire ou par quelqu'un de son choix et approuvé par lui ; l'approbation peut être donnée par un délégué, et par conséquent par le Grand-Vicaire, si l'Evêque l'en charge, et, même par le Vicaire Capitulaire, le siège vacant. L'Evêque néanmoins ne peut refuser son adhésion, si l'oratoire est dans les conditions voulues, et on pourrait appeler au Métropolitain ou à Rome du refus. Il peut retirer son approbation si les conditions cessent d'être remplies.

Une fois visités par l'Evêque, à l'époque de leur approbation, les oratoires cessent d'être assujétis à des visites ultérieures, ainsi que le sont les églises et les chapelles publi-

(1) *S. Congr. des Immunités in Perusina*, 9 déc. 1631.
(2) *Analecta*, 25e livr., col. 644, n. 65.
(3) Ferraris. V. *Orator.*, n. 91.

ques. La raison qu'en donnent les auteurs est que ces oratoires ne sont pas proprement des lieux saints ; et l'Evêque n'a droit qu'à faire la visite des lieux de cette dernière espèce. Cependant s'il apprenait, par lui-même ou par le rapport de témoins, que l'indultaire ne se conforme pas aux clauses de l'indult, il pourrait procéder à une enquête judiciaire, et faire examiner l'oratoire pour s'assurer qu'il remplit toutes les conditions prescrites, conformément au ch. *Qualiter et quando* 24, *de accusationibus* (1).

Bien que le Souverain Pontife exige que l'oratoire soit muni de l'approbation épiscopale pour qu'on y puisse célébrer, l'Evêque, ainsi que nous l'avons dit, ne peut seul autoriser cette célébration qui est réservée au Saint Siége. Les Evêques mêmes, au dire de Fagnan invoquant à l'appui diverses réponses de la Congrégation du Concile (2), ne peuvent permettre de dire la messe dans la maison d'un malade, quand ce serait pour lui administrer le Saint Viatique. Toutefois, dans le cas de grande et urgente nécessité, la Sacrée Congrégation a décidé, le 20 septembre 1856, que l'Evêque pourrait donner cette permission, mais *per modum actus tantum* (3).

Quant aux prisons publiques, il y a dans les *Analecta* (ib.), la décision suivante : *An sub prohibitione* (decreti Pauli V) *comprehendatur capella carcerum publicorum ; vel sufficiat licentia Ordinarii, si hujusmodi capella sit in loco decenti ornata ?* — S. Congr. resp. 14 novembre 1648 : *Non comprehendi capellam carcerum publicorum.*

5° *Unam missam pro unoquoque die.* Le sentiment commun est qu'il y aurait péché mortel pour celui qui ferait dire plusieurs messes, ou qui se permettrait de les dire dans un oratoire privé (4). Néanmoins lorsque l'indult est concédé avec mention que la messe pourra être dite le jour de Noël, ce qui

(1) Ferraris ut supra, n. 20-26.

(2) On peut en lire plusieurs dans les *Analecta*, 25e livr., col. 627, 629, 634.

(3) *Manuale tot. jur. canon.*, n° 3578, in fine, et *Analecta*, *ibid.*, col. 639 et 640.

(4) Ferraris, *ibid.*, n°s 34, 65 et 84.

a lieu surtout pour le cas de maladie ou d'infirmité, on peut ce jour-là, dire les trois messes d'usage. Ainsi décidé, le 20 janvier 1726, par la Sacrée Congrégation du Concile.

Ordinairement, hors le cas de maladie, les grandes fêtes sont exceptées de la permission d'avoir la messe dans un oratoire privé : *Ne missa celebrari posset diebus solemnibus Paschatis, Pentecostes, Nativitatis Domini Jesu Christi et aliis solemnioribus diebus quos inter enumerantur dies Epiphaniæ et Ascensionis Domini, Annuntiationis, et Assumptionis B. Mariæ Virginis, omnium Sanctorum, nec non Apostolorum Petri et Pauli, ac Titularis Ecclesiæ loci.*

Ces paroles sont de Benoît XIV dans la const. *Magno*, § 12 (1).

6° *Dummodo in eadem domo celebrandi licentia, quæ adhuc duret, alteri concessæ non fuerit.* Il ne peut donc y avoir plusieurs oratoires dans une même maison, et un oratoire unique ne peut servir à plusieurs familles ayant des chefs distincts non subordonnés à un premier maître. C'est encore le sentiment commun. Néanmoins si la maison était disposée de telle manière qu'il y eût une habitation distincte pour diverses familles, soit au même étage ou à des étages supérieurs, avec tout ce qui est requis pour chacune, sans avoir rien de commun, elles pourraient obtenir chacune le privilège d'un oratoire séparé, qui ne pourrait servir qu'à chacune d'elles, quand même il n'y eût qu'une entrée et une cour commune. Ainsi l'enseigne Ferraris (2) d'après l'autorité de Pignatelli et autres canonistes.

7° *Per quemcumque sacerdotem ab Ordinario approbatum sæcularem, seu de superiorum suorum licentia regularem.* C'est ce qui est dit dans la Const. *Magno*, § 12. Cette clause est insérée dans les indults pour que l'on n'autorise pas à célébrer dans les oratoires, les étrangers ni les autres prêtres qui ne le peuvent pas dans le diocèse. Cette approbation peut être donnée d'une manière générale, et l'approbation tacite elle-même est suffisante. — Un religieux qui, contrairement à la

(1) Ferraris. V. *Oratorium.*
(2) *Ibid*, n°s 38 et 39.

défense de son supérieur, se permettrait de dire la messe dans ces oratoires, se rendrait coupable d'une faute grave, faisant un acte non autorisé par l'indult dans un lieu où les lois de l'Église ne permettent pas de le faire, contrairement à la volonté du Pape et de ses supérieurs. La permission du curé n'est pas requise, vu que n'étant pas l'Ordinaire il n'a pas droit d'empêcher qu'on ne le fasse (1).

8° *Sine jurium parochialium præjudicio.* Pour l'intelligence de cette clause, il faut lire ce que disent les auteurs des fonctions paroissiales, et de celles qui peuvent être exercées dans les diverses églises.

Les Ordinaires n'ont pas été absolument dépouillés du pouvoir de permettre la célébration des saints mystères dans les oratoires. On voit, en effet, par une décision de la S. Congr. du Concile datée du 20 décembre 1856, que cette Sacrée Congr. reconnaît aux Evêques la faculté de permettre cette célébration dans des cas graves et urgents qui ne sont que transitoires et n'ont pas de suite. Voici la consultation : *An Episcopus possit, justa interveniente causa, concedere celebrandi licentiam in oratoriis privatis in casu? — Sacra*, etc., *respondit : Negative, nisi tamen magnæ et urgentes adsint causæ et per modum actus tantum* (2).

Parmi ces causes graves, on ne peut énumérer celle d'administrer le viatique à un malade. Consultée deux fois sur cette question, la S. Congrég. du Concile répondit négativement, la première fois en réponse au card. Paleotti, arch. de Bologne, datée du 26 oct. 1566, et la seconde sur une demande du card. Infant du Portugal, légat du Saint-Siège le 23 sept. 1575.

Mais il y aurait motif suffisant d'accorder la permission toutes les fois que la messe ne pouvant être dite dans les églises, les saints canons autorisent l'Evêque à permettre de la dire hors de ces saints lieux; par exemple, en temps de peste. En pareil cas, l'Évêque pourrait permettre la célébration de cette messe dans un oratoire privé, puisqu'alors il

(1) Ferraris, *ib.* n° 40.
(2) *Analecta*, 25e livre, col. 610.

pourrait autoriser à le faire en pleine campagne ; mais il ne peut donner cette autorisation pour l'unique raison que l'indultaire est atteint de ce fléau.

Quant à ce qui concerne l'administration des sacrements de pénitence et d'Eucharistie, elle n'est pas censée concédée par l'indult accordant la chapelle domestique ; mais, d'après Gattico, cité par les *Analecta* (1), l'Ordinaire pourrait donner cette permission, et, dans ce cas, les curés n'ont pas le droit de s'y opposer.

D'après les mêmes *Analecta* (2), les auteurs ne sont pas d'avis que l'on puisse faire des instructions et des prédications dans les oratoires privés, à moins que cela ne se fît sans aucun des dehors indiquant l'exercice d'un ministère public. On pourrait cependant y annoncer les fêtes et les jeûnes qui se rencontrent dans la semaine, n'y ayant rien en cela qui puisse être préjudiciable aux droits du curé. Mais aucune des fonctions solennelles du culte divin ne peut avoir lieu dans ces sortes de chapelles.

9° *Exceptis diebus Paschatis, Pentecostes et Nativitatis Domini, nec non aliis solemnioribus festis diebus.* Nous avons énuméré ces fêtes ci-dessus. D'après la Const. *Magno* de Benoît XIV, on ne satisfait pas au précepte ce jour-là si on dit ou si on entend la messe dans un oratoire privé, ainsi que l'a expressément déclaré Clément XI dans son décret du 15 sept. 1703, relaté par Ferraris (3).

Pour les fêtes dont la solennité, en France, est renvoyée au dimanche qui les suit, ce n'est pas au jour de la solennité qu'est interdite la célébration de la messe dans les oratoires privés, mais au jour où ces fêtes tombent. Ainsi décidé pour le diocèse de Namur en 1535 (4).

10° *In tua, et familiæ tuæ præsentia celebrare facere.*

Par la dénomination de famille, on doit, d'après le sentiment commun, entendre le père, la mère, l'épouse de l'indul-

(1) 25e livr., col. 649, n° 82.
(2) *Ibid*, col. 650, n° 85.
(3) V° *Oratorium* n° 5.
(4) *Analecta*, 25e livr., col. 648, n° 76

taire, ainsi que ses enfants, le gendre, la belle-fille, les petits-fils et neveux et tous les autres consanguins et alliés, pourvu qu'ils habitent avec lui et soient ses commensaux. Les domestiques n'y sont pas compris ; le Pape les exclut expressément par ces mots de l'indult : *Volumus autem quod familiares servitiis tuis, tempore missæ actu non necessariis, ab obligatione audiendi missam in ecclesia diebus festis de præcepto minime liberi censeantur.*

Régulièrement les indults ne sont concédés que pour la vie des indultaires. On peut voir néanmoins dans les *Analecta* (1) un exemple de concession perpétuelle.

D'après la Const. *Cum duo,* et celle commençant par le mot *Magno* de Benoît XIV, les parents pouvant participer au bénéfice d'entendre la messe dans les oratoires privés ne sont pas autorisés pour cela à donner la permission d'y célébrer et d'y assister en dehors de la présence des indultaires. C'est pour ce motif que ce Pontife voulut qu'on insérât dans l'indult la clause suivante : *Volumus autem quod nati, ac consanguinei et affines prædicti unicam dictam missam, vobis quidem præsentibus audire tantummodo, nunquam vero celebrari facere audeant* (2).

Ut autem, ajoute Benoît XIV, *quæ indultariæ personæ sint facile agnosci possit... adjungimus ut pro indultariis personis illæ haberentur, quæ in fronte, seu inscriptione Brevis nominatæ forent cum ad easdem ipsas Breve dirigatur.* Si néanmoins, dit le Pape, d'autres parents, non mentionnés en tête de l'indult, étaient désignés dans le corps de ce document comme autorisés à faire dire la messe, elle pourrait être dite sur leur ordre, même en l'absence des indultaires désignés en tête, pourvu qu'ils fussent, eux au moins, présents pendant la célébration (3).

Les parents habitant la maison où est l'oratoire, mais faisant ménage à part, n'ont pas droit au privilège et doivent entendre la messe dans une église pour satisfaire au précepte.

(1) *Ibid.*, col. 633.
(2) Const. *Magno*, 5-15.
(3) Const. *Magno*, n. 17.

Ils ne sont pas dans ce cas membres de la famille de l'indultaire. Ainsi l'enseigne Ferraris d'après Pignatelli et le commun des canonistes (1).

11° *Nec non hospitum tuorum nobilium præsentia.* Quelle que soit la nature de la noblesse, qu'elle vienne par naissance soit du père ou de la mère, ou par privilège ou de toute autre manière, elle suffit pour remplir la clause, et c'est l'enseignement de la plupart des auteurs (2).

Par hôtes on entend les personnes étrangères reçues pour un temps comme commensaux. Il est controversé si les nobles de l'endroit, invités par l'indultaire à entendre la messe dans l'oratoire, peuvent y satisfaire au précepte (3).

12° *Volumus autem quod familiares servitiis tuis tempore missæ actu non necessariis, ibidem missæ hujusmodi interessentes ab obligatione audiendi missam in Ecclesia, diebus festis de præcepto minime liberi censeantur.* Pour déterminer quel peut être le nombre de domestiques qu'un indultaire peut retenir pour son service, et qui peuvent satisfaire au précepte dans l'oratoire les jours de fêtes, il faut avoir égard au rang et à la dignité des indultaires, qui exige un accompagnement plus ou moins considérable selon le degré de l'échelle nobiliaire à laquelle ils appartiennent.

Quant au prêtre qui célèbre, il ne peut y avoir de doute qu'il ne profite du privilège de l'indult, dans le cas du moins où il est attaché au service de l'indultaire et est son commensal. S'il ne disait la messe qu'à la condition d'un traitement convenu pour cette unique fonction sans autre service, la question est controversée ; Ferraris, néanmoins, convient que, même dans ce cas, le célébrant est compris dans le privilège (4). Quant au servant qui n'est pas attaché au service de l'indultaire, il ne peut y être compris, d'après Ferraris, que lorsque, dans le personnel des privilégiés présents, il n'y a personne qui puisse ou qui veuille remplir cette fonction.

(1) Ut supra, n° 55.
(2) *Ibid.*, n° 56.
(3) *Ibid.*, n° 58.
(4) *Ibid.*, n°s 63 et 64.

D'après le principe que les grâces faites ne périssent pas par le décès de celui de qui on les a obtenues, les indults concédés pour oratoires privés n'expirent pas à la mort du Pape qui les a octroyés, ni à celle de l'Evêque qui a approuvé le local. Mais ils perdent leur valeur à la mort de l'indultaire qui les a obtenus (1).

Dans un indult accordé aux Evêques d'Espagne par Paul V, en 1618, leur concédant la faculté d'autoriser, au nom de Sa Sainteté, la célébration de la messe dans les oratoires privés, il y a, entr'autres clauses, celle-ci : *Les concessions de chapelles domestiques dont il s'agit devront être entièrement gratuites* (2).

Dans le décret de Clément XI, (15 déc. 1703), il est dit que, dans tous les cas où l'on assiste à la messe dans les oratoires privés sans observer les défenses de l'Eglise ainsi que les clauses de l'indult, on ne satisfait pas au précepte (3).

Voici la formule dont fait usage à Rome le Cardinal-Vicaire pour l'approbation des chapelles domestiques quand on a obtenu, à cet effet, l'indult du Saint-Siège. Elle pourrait être adoptée par les Evêques dans tous les diocèses.

« Cum supradictum oratorium existens in domo N... de « mandato nostro visitatum fuerit et inventum ab omnibus « domesticis usibus liberum, decenter muro extructum et « ornatum, sacrisque supellectibus bene refectum, licentiam « arbitrio nostro duraturam, ut ibidem sacrosanctum missæ « sacrificium juxta formam supra dictarum litterarum Apos- « tolicarum celebrari possit, exceptis Paschatis Resurrec- « tionis, Pentecostes et Nativitatis Domini Nostri Jesu Christi, « aliisque solemnioribus anni festis exceptis, nempe Annun- « tiationis, Assumptionis B. M. V., Ascensionis D. N. J.-C., « Omnium Sanctorum, Epiphaniæ et SS. Apostolorum Petri « et Pauli, in Domino concedimus et impertimur. Datum « Romæ ex ædibus nostris, hac die N... card. Vicarius, N... « secretarius. »

La clause disant que la permission de l'Evêque doit durer

(1) S. Liguori, lib. 2, n° 357 et Ferraris *ib.*, n° 30, etc.
(2) *Analecta*, 25e livr. col. 626, n° 35.
(3) *Analecta*, *ib.*, col. 629.

pendant le temps qu'il juge à propos, n'autorise pas le Prélat à refuser l'exécution de l'indult; elle signifie seulement que l'Ordinaire a le pouvoir de suspendre l'usage de la chapelle domestique si on abuse du privilège (1).

Les fêtes des patrons des lieux ne sont pas exceptées de la faveur concédée aux oratoires privés. Mais jamais le privilège n'est censé accordé pour le jeudi, le vendredi et le samedi de la semaine sainte, s'il n'y a expresse concession pour ces jours là (2). On ne doit pas non plus y chanter des grand'-messes (3), ni y faire l'aspersion solennelle. Mais la simple bénédiction de l'eau n'y est pas prohibée (4).

CRAISSON, *v. g.*

(1) *Analecta*, *ibid.*, col. 645, n° 69.
(2) *Ibid.*, n° 77.
(3) *Ibid.*, n° 78.
(4) *Ibid.*, n° 79.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

—

Par décret de la S. Congrégation de l'*Index*, en date du 20 juin 1881, sont condamnés et prohibés les livres suivants :

Sac. C. M. Curci. La Nuova Italia ed i Vecchi Zelanti. Studii utili ancora all' ordinamento dei partiti parlamentari. Firenze, Fratelli Bencini editori, 1881. *Decr. S. Off. Feria IV. die* 15 *Junii* 1881. *Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

Burnouf Emile. Le Catholicisme contemporain. Paris, Calmann Lévy, éditeur, 1873. *Decr.* 14 *Februarii* 1881.

Auctor (Placido Casangian etc.) *operis cui titulus :* Riposta finale degli Orientali agli Occidentali : prohib. *Decr. S. Off.* 12 *Mart.* 1875, *laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

Arras, imp. du Pas-de-Calais. — P.-M. Laroche, dir.

ORATIO

DE STUDIIS THEOLOGICIS

INSULIS HABITA

In collatione graduum academicorum

DIE XXVIII^a JULII ANNO MDCCCLXXXI^o

CORAM ILLUSTRISSIMO PONTIFICE

ALFRIDO DUQUESNAY

Archiepiscopo Cameracensi.

Quam aperte et non semel, Illustrissime Pontifex, in Archigymnasium Catholicum Insulense benevolentiam testatus es, et quem in singulos ejus magistros amorem paternum foves, Collegio præsertim huic Theologico a te præstari nullus potest dubitare.

Illud enim est sine quo Archigymnasium nec vere *catholicum* esset, immo nec vere *archigymnasium*. Illud idcirco est quod Universitatis Duacenæ instauratores, sibi, tamquam primarium studii et laboris sui finem, decreverant, quodque miro ardore conditum plus quam regia magnificentia dotaverunt. Illud, inquam, Collegium Theologicum est, novissimis Pii Papæ Noni jussis ac votis sacratum ; eminentissimi decessoris tui Renati Francisci Cardinalis Regnier, atque illustrissimorum præsulum Joannis Baptistæ Lequette, episcopi Atrebatensis, et Henrici Monnier, episcopi Lyddensis hujusque Archigymnasii Cancellarii, favore auctum ; utque confidenter loquar, gloriosissimo ac sapientissimo Principi, Leoni Papæ tertio decimo, acceptissimum æque ut obedientissimum.

Nobis porro, clarissime Pontifex, nullum aliud munus est quam infallibili et divino prorsus Ecclesiæ docentis

magisterio, certa quædam humanæ nostræ industriæ subsidia deferre; sententiis ipsius, voces et quasi syllabas nostras subministrare; doctrinam ab ea propositam, intimius scrutari; atque sacra ejus dogmata iis auditoribus committere qui illa peramanter contemplari, fortiter propugnare, et feliciter excolere valeant.

Quæ gravissima theologorum functio, si propter temporum hominumve injuriam, aut omnino præpediatur, aut vulgari tantum et compendiaria ratione exerceatur, nullum quidem ipsi revelatæ veritati inferetur damnum; sed ejus lumen, quominus humanis mentibus effusissime et clarissime affulgeat, intercipietur; visque ejus divina, ab uberrimis et honestissimis quos libera genuisset excludetur. Quemadmodum autem fides justitiæ radix est, speique et charitatis parens, ita theologia christiana, quandocumque erit, uti oportet, evolutio fidei vere scientifica simul ac supernaturalis, abundantiorem sanctitatem, spem divinorum altiorem, vehementiorem in Christum et in homines amorem, virtute sibi insita procreabit.

Ingenia quidem omnia ad sublimiorem theologiam, hujusmodi bonorum effectricem, non repperientur apta; atque ideo ex multis eligenda erunt pauca; quæ cæteroquin non minus virtute et modestia florere ac eminere poterunt, quam doctrina et eruditione. Deus enim, optimus bonitate et scientia maximus, nullas insidias in veritatis et sapientiæ suæ thesauris paravit, sicut et nullum in ignorantia recondidit virtutis auxilium. Causa igitur deest omnes sacrorum ministros eidem mediocritati studendi et sciendi subjicere, quæ, licet in pluribus pro sufficienti atque decenti forsitan agnoscenda, in aliis multis pro inscitia omnino inhonesta certo habenda esset, necessitatibusque ac officiis Ecclesiæ catholicæ prorsus impar exsisteret.

Sapientissimo igitur consilio Romanus Pontifex et Galliarum Episcopi nuper theologica studia duplicis atque inæqualis gradus iterum fore jusserunt ; alia nempe quæ faciliori via, breviori etiam tempore, a bono quovis juvene perfici possint ; alia vero quæ excelsiorem methodum, tempus aut longius, aut saltem constantiori ac diligentiori modo impensum, mentem demum et acriorem et præstantiorem requirant.

Quæ non ita dixerim ac si discipulorum vel magistrorum ingenia oporteat esse similia Angelico aut Seraphico, aut alicui illorum quæ nunquam non mirabitur et non laudabit theologus christianus : hæc profecto optanda, sed, quod faustum nobis contingit, non necessaria. Discrimen nihilominus utriusque quem notavi theologicarum disciplinarum ordinis, adeo in re nostra, Præsul Illustrissime, a legislatore pontificio sancitum est, ut doctrina quam hic tradimus non sit tantum fastigii sive coronidis instar doctrinis illis planioribus et communioribus, quas in inferioribus scholis theologicis fere omnes tradidimus antequam, sic providente Deo, Insulas conveniremus *Statutum* enim nostri Collegii non describit prælectiones a variis magistris habendas, quasi complementa quædam et ornamenta disciplinæ sacræ prius inchoatæ ; sed eas proponit veluti autonomas, et ita in se integras et consistentes, ut discipulus — cui non desint humeri et vires — illas vel ab initio philosophicæ suæ institutionis audire possit et debeat, parvam cæteroquin, immo pene nullam, quod experientia comprobat, ex minoribus quæ jam forsitan incæperit studiis utilitatem reportaturus.

Hanc tibi, Pontifex illustrissime, disciplinæ nostræ rationem reddi oportebat : quandoquidem juxta eam eruditi sunt et edocti quinque isti discipuli quos statim ad academicos honores, unum scilicet ad prolytatus, alterum ad candidati formati, tres alios ad candidati

simplicis gradum, in auspicatissimo tuo conspectu, et ex speciali delegatione illustrissimi Cancellarii, clarissimus Archigymnasii Rector promovebit. Quatuor atrebates sunt : Henricus Debout, sacerdos ; Ludovicus Rambure et Ludovicus Vergriette, uterque diaconus; Hector Quilliet, subdiaconus; atrebates, inquam, ideoque etiam tui : nam cuncta tibi devinciuntur, non solo canonico jure, sed filiali præsertim dilectione, quæ ad metropolim cameracensem spectant.

Quintus porro alumnus noster advena est et a Luxemburgensibus oriundus ; sed tali fidelitate per tres integros annos nobis operam dedit, ut non tantum prolytæ insulensis, sed etiam flandri et cameracensis hominis titulum sibi promeruisse videatur : quod quidem festive dico, sed etiam serio ac graviter, ut scilicet eum mentis et cordis affectum pronuntiem quo reverendus sacerdos Nicolaus Hansen huic Collegio Theologico semper et undecumque adhærebit.

Tibi autem, Præsul Illustrissime, Archigymnasium Insulense primum invisenti, hunc nostri laboris fructum obtulisse valde gaudemus. Nullum quippe clarius et lætius subesse poterat argumentum obsequii et observantiæ Collegii nostri in te tuamque sacram potestatem. Benigne igitur intellige et accipe nostra hæc sensa : quid scilicet nobis jucundius quam Romani Pontificis jura, te duce, tueri ; quam cœlestis doctrinæ semina, te auspice, in mundum spargere ; quam tibi, teque auctore, in institutione Christi sacerdotum adlaborare ? Quid demum nobis gratius obtingeret quam si hujus amplissimæ et nobilissimæ, cui præes provinciæ, decorem nonnihil augeremus, unde tibi dulce foret inter theologos insulenses sæpe commorari, utilia fari, felicia fortunataque precari. — Dixi.

Dr. Julius Didiot,

Collegii Theologici in Archigymnasio Insulensi decanus.

DU PRIVILEGE

DU FOR ECCLÉSIASTIQUE.

Un privilège, en général, a dit Ferraris, c'est une constitution du pouvoir souverain, accordant une faveur spéciale : « Est supremi principis constitutio specialem favorem concedens. Unde, ajoute le même auteur, privilegium dici solet lex privata contra vel præter jus aliquid concedens. » (Ferraris, v°. *Privilegium.*)

Un privilège peut donc être de droit divin ou de droit humain, suivant qu'il est concédé par Dieu ou par le pouvoir d'un homme.

Dans le premier cas, il ne peut être aboli par aucune autorité, existant sur la terre, pas même par le Pape ou par un concile œcuménique.

Un privilège peut être juste ou injuste. Il est injuste si, en gratifiant d'une faveur un particulier, il fait peser une charge plus grande sur les autres membres de la communauté ; il est juste au contraire, si en échange de l'exemption accordée, le privilégié est soumis à une augmentation de charge, utile à la société dont il fait partie.

Enfin un privilège peut être accordé à un individu ou à une corporation tout entière. Dans ce second cas, un particulier ne peut pas y renoncer par un acte de sa volonté isolée, parce que la faveur accordée à plusieurs

ne peut pas être repoussée par une partie seulement de la communauté.

Les privilèges exceptant certaines personnes d'une obligation généralement imposée à la société dont elles font partie, trouvent leur raison d'être dans le principe de droit naturel qui établit dans toute société la supériorité de ceux qui commandent sur ceux qui doivent obéir, et le respect dû à ceux qui ont reçu de Dieu le droit de diriger les autres.

Ce sentiment avait inspiré l'Église, lorsque, dans sa législation, elle avait inséré certaines constitutions spéciales au clergé pour inspirer aux peuples le respect et la vénération dues au sacerdoce.

Ces privilèges ainsi établis étaient au nombre de trois, et ils sont connus, dans la jurisprudence ecclésiastique, sous le nom de *privilegium canonis, privilegium competentiæ* et *privilegium fori*.

Le premier de ces privilèges, énoncé au quinzième canon du second concile de Latran, présidé par le pape Innocent III, servait à protéger contre toute violence la personne des clercs et des réguliers qui s'étaient placés d'une façon toute spéciale sous la protection de l'Eglise. Le clerc, prosterné aux pieds du pontife, au jour de son initiation, avait dit : « Dominus pars hæreditatis meæ et calicis mei »; aussi, en échange de cette donation, Dieu, par la main de son Eglise, défendait avec plus d'énergie la vie et la tranquillité de ceux qui l'avaient choisi pour leur héritage.

L'excommunication, l'arme la plus terrible que possédât le pouvoir spirituel, était employée, souvent avec succès, pour protéger les ministres des autels au milieu de ces époques si troublées et si agitées. « Si quis, suadente diabolo, hujus sacrilegii reatum incurrerit, quod in clericum vel monachum violentas manus injecerit,

hic anathematis vinculo subjaceat, et nullus episcopus præsumat absolvere, excepto mortis periculo. » Tel est le texte de la loi formulée par Innocent III, et renouvelée naguère par Pie IX dans la constitution *Apostolicæ Sedis*.

Le second des privilèges, énoncé plus haut, était appelé par les canonistes *privilegium competentiæ*, et il est exposé par les auteurs qui commentent le chapitre *Odoardus clericus*, 3, tit. XXIII, *de Solutionibus*, au livre IIIe des décrétales de Grégoire IX. On appelait ainsi le privilège, concédé aux clercs poursuivis par leurs créanciers, de ne pas être complètement dépouillés de tous leurs biens, à condition cependant que cette misérable situation ne fût pas causée par un délit ou un quasi-délit.

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur ces deux privilèges autrefois accordés aux membres du clergé, et reconnus par l'autorité civile. La décision du concile de Latran persiste à produire ses effets au for intérieur. Mais au point de vue du for externe, nous voulons examiner plus en détail le troisième des privilèges que nous avons énoncé, celui du du for ecclésiastique.

A l'existence de ce privilège est intimement liée la question des tribunaux ecclésiastiques, chargés de terminer non-seulement les litiges qui pouvaient survenir par rapport aux biens de l'Eglise et aux causes religieuses, mais encore aux causes civiles et criminelles des clercs.

I

Il y a, dit Reiffenstuel, deux espèces de jugements ou plutôt de juridictions, l'ecclésiastique et la séculière. La juridiction ecclésiastique est celle devant laquelle

sont jugées les causes appartenant au for ecclésiastique, ou bien celle à laquelle préside un clerc, en vertu du pouvoir qui lui est confié par l'Église. « Judicium eccle-« siasticum dicitur illud in quo dirimuntur causæ ad fo-« rum ecclesiasticum pertinentes, sive cui præest cle-« ricus potestate ab Ecclesia sibi facta. »

Quelles sont les causes qui étaient du ressort de la juridiction ecclésiastique ? C'étaient, nous disent les auteurs, les causes concernant la foi, les biens de l'Église et les sacrements, et enfin les causes personnelles et criminelles de tous les clercs, surtout lorsque ceux-ci comparaissaient comme défendeurs, *tanquam rei*.

A l'époque où nous vivons, nous avons peine à nous représenter ces tribunaux ecclésiastiques, fonctionnant généralement dans toute l'Europe, il y a moins d'un siècle et exerçant leur empire pacifique sur les causes qui leur étaient soumises. En France, notre grande Révolution a emporté jusqu'au souvenir de cette juridiction, dont nous parlent cependant tous les auteurs qui ont écrit sur le droit, dans tous les siècles qui ont précédé le nôtre.

Ce privilège est aussi ancien que l'Église, et il a dû, aux premiers siècles, s'appliquer non-seulement aux clercs, mais encore à tous les fidèles. Comment, en effet, un chrétien aurait-il pu aller demander justice au tribunal de César, où, au lieu de le juger, on l'aurait fait saisir pour l'envoyer à l'amphithéâtre ? Comment un homme voulant rester fidèle à la loi du Christ, aurait-il pu s'approcher d'un prétoire, où l'on eût exigé de lui un serment à l'autel des faux dieux ? Aussi S. Paul a prévu cette difficulté; et, tout en reprochant aux Corinthiens les querelles et les discussions qu'ils avaient avec leurs frères, il leur ordonne de constituer parmi eux des juges, chargés de terminer les différents qui pourraient s'éle-

ver dans la communauté chrétienne (I Cor. VII, 1). Cette ordonnance de l'Apôtre continua dès lors à être mise à exécution dans l'Eglise. A la cause XI de la seconde partie du Décret de Gratien, nous lisons les Constitutions pontificales qui défendent de traduire les chrétiens et surtout les ministres sacrés devant le tribunal civil, et qui attestent l'existence de tribunaux ecclésiastiques établis pour dirimer les questions soustraites ainsi à la justice impériale. C'est S. Caïus qui écrit : « Nemo un-« quam Episcopum apud judicem sæcularem aut alios « clericos accusare præsumat. » (Q. 1, can. I.) C'est S. Marcellin qui, à la fin du troisième siècle, adresse aux évêques d'Orient les paroles suivantes : « Quæ-« cumque contentiones inter christianos ortæ fuerint, « ad ecclesiam deferantur, et ecclesiasticis viris termi-« nentur. Et si obedire noluerint, quousque obediant, a « limitibus ecclesiæ excludantur. » (Can. VII, q. 1) (1).

Aussi lorsque l'ère des persécutions fut close, lorsque l'Eglise sortit des catacombes, organisée comme elle devait l'être pour dominer le monde, les Césars, devenus chrétiens, n'eurent qu'à reconnaître et à saluer cette autorité judiciaire qui s'était constituée dans de si orageuses circonstances. Au Concile de Nicée, Constantin disait aux prélats assemblés : « Vos a nemine dijudicari « potestis, quia ad Dei solius judicium reservamini ; » et quelques années plus tard les empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius confirment solennellement cette immunité, qui est le privilège des ministres de l'Eglise : « Continua lege sancimus, ut nullus episcoporum vel « eorum qui ecclesiæ necessitatibus serviunt ad judicia

(1) Ces deux textes paraissent tirés des fausses décrétales d'Isidore Mercator, et leur authenticité peut être mise en doute. Ils n'en prouvent pas moins l'ancienneté de la discipline ecclésiastique sur les points que nous étudions.

« sive ordinariorum sive extraordinariorum judicum
« pertrahatur. Habent illi suos judices, nec quicquam his
« publicis est commune cum legibus. » (Q. 1, can. v.)

Bien d'autres textes, et des plus authentiques, nous prouvent l'existence et la pratique de cette discipline, toujours en vigueur depuis Constantin. Ecoutons Sozomène : « Illud est maximum reverentiæ imperatoris er-
« ga religionem argumentum, quod clericos ubique im-
« munitate donari voluit ; quodque illis, qui erant in ju-
« dicium vocati, dedit potestatem, si modo animum
« inducerent magistratus civiles ejicere, ad episcoporum
« judicium provocandi ; atque eorum sententiam ratam
« esse, et aliorum judicum sententiis plus habere aucto-
« ritatis, tanquam ab ipso Imperatore prolatam, statuit.
« Quin etiam jussit ut magistratus res judicatas reipsa
« exequerentur, militesque eorum voluntati inservi-
« rent. »

On lit au canon IX du IIIe Concile de Carthage : « Pla-
« cuit ut quisquis episcoporum, presbyterorum et diaco-
« norum seu clericorum, cum in Ecclesia ei fuerit crimen
« intentatum, vel civilis causa fuerit commota, si relicto
« ecclesiastico judicio, publicis judiciis purgari voluerit,
« etiamsi pro ipso fuerit prolata sententia, locum suum
« amittat, et hoc in criminali judicio, in civili vero per-
« dat quod evicit, si locum suum obtinere voluerit. »

Le droit civil est d'accord sur ce point avec la discipline ecclésiastique et nous fait connaître toute l'étendue de ce privilège.

« Civiles non sint eis (ascetis aut sacris virginibus)
« penitus judices, » dit Justinien (nov. 79) ; « sed neque
« pro qualibet pecuniaria causa vel criminali, episco-
« pum ad judicem civilem aut militarem invitum produ-
« cere aut exhibere, citra imperialem jussionem per-
« mittimus (nov. 83, cap. 8, 9). »

Charlemagne, le grand empereur d'Occident, tient naturellement le même langage dans ses Capitulaires, soit qu'il s'agisse des causes civiles ou des causes criminelles des clercs. « Ut si clerici inter se negotium aliquod « habuerint, a suo episcopo dijudicentur, non a secu- « laribus (Capit. lib. I, cap. 28)... ut clerici ecclesiastici « ordinis, si culpam incurrerint apud ecclesiasticos judi- « centur, non apud sæculares (cap. 38 » (1).

En 1085, Guillaume-le-Conquérant fit un édit par lequel il défendait de porter les causes ecclésiastiques devant les juges séculiers, parce qu'elles devaient être jugées selon les lois de l'Eglise.

Ainsi reconnue par l'autorité des empereurs et des rois, la juridiction ecclésiastique est établie et acceptée partout. L'évêque a son tribunal, où il siège soit par lui-même, soit en la personne de son archidiacre ou de son official, et dont les sentences, respectées de tous, sont exécutées, s'il le faut, par les agents de l'autorité civile. Lorsque l'invasion des peuples barbares se répand sur le monde romain, les évêques restent seuls sur leur trône pontifical, exerçant leur pacifique mission, rendant la justice, et reconstituant nos grandes nations chrétiennes par l'autorité de leur génie et de leurs vertus. Les évêques et les abbés de nos grands monastères ne rendent pas seulement des arrêts comme seigneurs féodaux, possédant les droits de haute et de basse justice: ils ont un autre tribunal, uniquement réservé aux causes ecclésiastiques que nous avons énumérées plus haut. Si quelque grand et puissant seigneur vient soustraire à ces juges une des causes ou des personnes qui en relèvent, l'autorité ecclésiastique s'empresse de défendre ce privilège qui lui est si cher. Si enfin un des sujets de ce tribunal ne veut pas reconnaître cette auto-

(1) Cfr. Thomassin. *Discipline de l'Eglise*, livre III, chap. 108.

rité et reste rebelle à une sentence proférée par l'évêque, alors seulement il est fait appel au bras séculier qui vient soutenir et faire exécuter par la force, si cela est nécessaire, le jugement qui a été rendu (can. XVIII, q. 1. causa XI).

Ce droit est affirmé par un grand nombre de décisions pontificales contenues dans le livre des Décrétales de Grégoire IX. Les laïques qui chercheraient à le violer sont menacés des peines les plus graves, et il est défendu aux clercs de se dépouiller de ce privilège, institué non pas en faveur de leurs intérêts privés, mais pour sauvegarder l'honneur et la dignité du clergé tout entier, privilège que par conséquent un simple particulier ne peut aliéner. C'est Innocent III qui écrit à l'évêque de Verceil : « Ne pro defectu justitiæ clerici trahantur a laïcis ad ju-« dicium sæculare : quod omnino fieri prohibemus (lib. « II, tit. 1 *de Judiciis*, cap. *Qualiter* 17). » Un concile de Paris, dont le décret reçoit l'autorité d'une loi universelle par son insertion au livre des Décrétales, avait dit : « Nullus judicum, neque presbyterum neque diaconum « aut clericum ullum aut minores ecclesiæ, sine per-« missu Pontificis, per se distringere aut condemnare « præsumat. Quod si fecerit, ab Ecclesia Dei, cui inju-« riam irrogare dignoscitur, tamdiu sit sequestratus, « quousque reatum suum cognoscens emendet (lib. II, « tit. II *de foro Competenti*, cap. *Nullus*, 2). » C'est enfin, Boniface VIII, qui, à la fin du XIIIe siècle, parle comme ses prédécesseurs : « Sæculares judices, qui « (licet ipsis nulla competat juridictio in hac parte) per-« sonas Ecclesiasticas ad solvenda debita... damnabili « præsumptione compellunt, a temeritate hujusmodi per « locorum ordinarios, censura ecclesiastica decernimus « compescendos (cap. 2 *Sæculares*, tit. II *de foro Com-« petenti*, in 6). »

Cette théorie de l'immunité ecclésiastique a donc été mise en pratique à tous les siècles du Moyen-Age. A mesure que la société s'organise plus régulièrement, l'étendue de cette juridiction diminue cependant quelque peu. Les causes des veuves, des orphelins et des pauvres, jugées primitivement au tribunal de l'évêque, sont renvoyées au tribunal séculier (Innocent III, cap. *Ex tenore*, tit. II *de foro Competenti*). Mais, en ce qui concerne les clercs, la jurisprudence ecclésiastique reste intacte ; elle est, au contraire, à ce même moment, formulée plus énergiquement que jamais : « Judex secu-« laris, si clericum per se distringit vel condemnat, ex-« communicari debet (cap. 2 *de foro Competenti*). »

Le Concile de Trente ne changea rien à cette discipline si fortement enracinée dans les mœurs du peuple chrétien. Plusieurs fois, par exemple sess. VII, chap. 14, — sess. XIII, chap. 1, — sess. XXIV, chap. 20, — sess. XXV, chap. 20, de Reform., il maintient énergiquement l'immunité ecclésiastique. Avec toute l'autorité qui lui appartient, il renouvelle les décrets antérieurs portés en faveur des personnes ecclésiastiques et de la liberté de l'Église : « Decernit et præcipit (sancta synodus) sacros « canones et concilia generalia omnia necnon alias « apostolicas sanctiones in favorem ecclesiasticarum « personarum, libertatis ecclesiasticæ, et contra ejus « violatores editas, quæ omnia præsenti etiam decreto « innovat, exacte ab omnibus observari debere. » (Sess. XXV., cap. 20, de Reform.)

Seulement, pour faciliter l'exercice du pouvoir épiscopal, le même Concile, au chap. 1, sess. XIV, de Reform., établit une nouvelle manière de procéder que les canonistes appellent *ex informata conscientia*. En vertu de cette disposition nouvelle, l'évêque pourra, sans suivre les règles de la procédure ecclésiastique, et lorsqu'il

s'agira d'un délit occulte, extrajudicialiter... ob delictum occultum, interdire, dans certains cas, l'accès aux saints ordres, et l'exercice de ces mêmes ordres sacrés, à ceux qui en auraient déjà été revêtus.

Il est à remarquer que jamais, même en notre siècle, l'Église n'a cessé de revendiquer le privilège de l'immunité ecclésiastique, lorsque, par suite des révolutions, elle en a été brutalement dépouillée. Quand l'Italie commençait à entrer dans la voie révolutionnaire où elle est allée si loin, le Parlement de Turin inaugurait la lutte religieuse en supprimant, par la loi Siccardi, l'immunité ecclésiastique, et Pie IX faisait entendre une solennelle protestation à ce sujet dans l'allocution *In consistoriali* du 1er novembre 1850. Lorsqu'en Espagne et en Amérique, les mêmes doctrines sont mises en pratique par les gouvernements de ces divers pays, le même Pontife élève encore la voix pour condamner solennellement l'usurpation des pouvoirs civils et maintenir les droits de l'Église, confiés à sa sollicitude. Ce devoir a été rempli par lui dans les allocutions consistoriales *Multiplices inter* (10 juin 1851), condamnant un ouvrage espagnol sur cette question, *Acerbissimum* (27 septembre 1852) et *Nunquam fore* (16 décembre 1856), protestant contre les lois usurpatrices portées en cette matière par les gouvernements de la Nouvelle-Grenade et du Mexique.

Il est enfin un document qui résume la pensée actuelle de l'Eglise et de son chef, et qui doit servir de lumière à toutes les intelligences catholiques. J'ai nommé le *Syllabus*. Or, nous y lisons, art. 21 : « Ecclesiasticum fo-
« rum pro temporalibus clericorum causis sive civilibus
« sive criminalibus omnino de medio tollendum est
« etiam inconsulta et reclamante Sede apostolica. » Donc, en prenant la contradictoire de cette proposition, nous trouvons solennellement affirmée à notre époque, la

doctrine qu'avaient acceptée tous les siècles chrétiens au sujet de l'immunité des personnes et des causes ecclésiastiques et leur exemption de la juridiction civile.

Cette doctrine, si longtemps appliquée dans l'Église, maintenant encore pratiquée dans plusieurs pays, même non catholiques, comme l'Angleterre et la Russie, mais de fait abolie en France, n'a pu cependant être supprimée complètement en droit. Elle n'aurait pu l'être que par le pouvoir civil, par le pouvoir ecclésiastique, ou par la coutume. Or, rien de semblable n'a été fait.

Les docteurs gallicans ou césariens, d'accord en cela avec les paroles de Sozomène que nous avons citées, ont soutenu vivement que l'immunité ecclésiastique n'était qu'un privilège accordé par les empereurs. Dans le décret de Théodose et de Valentinien, rappelé plus haut, ils ne voient qu'une tolérance du pouvoir civil, reconnaissant aux évêques une espèce de juridiction arbitrale, que les rois et les empereurs étaient maîtres de retirer à leur gré, puisqu'elle avait été concédée par leur bon plaisir. Cette doctrine est réfutée par l'économie tout entière de l'Église, qui réclame sa liberté, non pas de la main des hommes, mais de la main de Dieu. Aucun catholique ne peut plus soutenir cette doctrine après que Pie IX a condamné la 30e proposition du *Syllabus*, où nous lisons : « Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a « jure civili ortum habuit. »

L'autorité ecclésiastique n'a jamais eu la pensée non plus de dépouiller complètement les clercs de ce privilège ; nous venons de le démontrer en citant la suite des textes qui attestent à tous les siècles la doctrine de la juridiction ecclésiastique.

La coutume elle-même n'a pu abroger cette loi. Car, disent les canonistes, elle n'a aucune force lorsqu'elle serait de nature à rompre le nerf de la discipline ecclé-

siastique, « si disrumperetur nervus disciplinæ ecclesiasticæ (ch. 5 *Cum inter*, tit. IV *de Consuetudine*). Pour qu'une semblable coutume fût valable, il eût fallu d'ailleurs le consentement exprès, tacite ou présumé, de l'autorité pontificale. Or, les Papes, nous l'avons dit, se sont toujours énergiquement prononcés contre les mesures tendant à la suppression de cette liberté.

Le Souverain Pontife, qui peut modifier dans l'Église tout ce qui est le fait de la législation humaine, mais qui ne peut rien changer à ce que le droit divin a établi, pourrait-il enlever complètement aux ministres sacrés et aux causes ecclésiastiques ce droit à l'immunité, ou, pour parler autrement, ce privilège est-il de droit divin ou bien seulement de droit ecclésiastique ? La réponse est évidente lorsqu'il s'agit de causes purement religieuses, celles, par exemple, qui concernent la foi, les sacrements, les fonctions saintes, les droits annexés au saint ministère et les causes matrimoniales. Un juge laïque n'a évidemment pas l'autorité et la compétence nécessaires pour dirimer de semblables litiges.

Mais, en outre, si nous étudions la question dans toute son amplitude, en dehors même de ces causes que nous appellerons absolument religieuses, nous pouvons dire encore que la plupart des canonistes, ceux surtout qui jouissent de la plus grande autorité, affirment que ce privilège n'est pas seulement de droit ecclésiastique, mais qu'il est de droit divin, et que, par conséquent, il ne peut être aboli par aucune autorité humaine, pas même par le Souverain Pontife, ou par un concile général. Les défenseurs de cette thèse s'appuient sur divers textes de la sainte Écriture, par exemple sur les paroles du psaume CIV, où Dieu dit des prêtres de l'ancienne Loi, et à plus forte raison des prêtres de la Nouvelle Alliance : « Nolite tangere christos meos », et

aussi sur les paroles de Notre-Seigneur, payant le cens à l'exacteur juif, pour éviter le scandale, et ajoutant ces paroles : « Ergo liberi sunt filii (1). » Les mêmes auteurs argumentent encore en se servant de divers textes du droit canonique, et de la nécessité de ce privilège pour maintenir la distinction de droit divin existant entre les clercs et les laïques, entre l'autorité épiscopale et la juridiction séculière.

Tel est le sentiment de la plupart des grands canonistes, tels que Reiffenstuel, Bellarmin, Barbosa, Pirhing, etc. Ce denier conclut avec juste raison que cette opinion est la plus commune entre les canonistes, et la plus conforme au droit canonique : « Communior canonistarum et juri canonico conformior. » Le concile de Trente, sans trancher positivement la question, dit que l'immunité des personnes ecclésiastiques a été établie par l'ordre de Dieu et par les décrets canoniques : « Personarum « ecclesiasticarum immunitatem Dei ordinatione et ca- « nonicis sanctionibus constitutam. » (Sess. xxv, cap. 20, *de Reform.*) Ce qu'il faut donc conclure dans la pratique, c'est que l'autorité pontificale n'acceptera jamais dans l'avenir, comme elle n'a jamais sanctionné dans le passé, l'abolition légale et complète de ce privilège. Elle se taira quelquefois, elle subira l'oppression, mais elle ne croira jamais avoir le droit de supprimer entièrement une loi instituée plus ou moins directement par l'autorité de Dieu lui-même.

Mais si le principe de l'immunité ecclésiastique est de droit divin et ne peut être aboli par aucune autorité humaine, il n'en est pas de même de l'extension de ce privilège, dont les limites ont varié suivant les siècles. Au Xe et au XIe siècle, à l'époque où les nations de

(1) Math. XVII, 26.

l'Europe se constituaient, les tribunaux ecclésiastiques étaient presque les seuls à fonctionner régulièrement, et chacun s'empressait de venir leur demander justice. C'étaient surtout les pauvres, les veuves, les orphelins qui venaient se placer sous ce patronage puissant et équitable, où leurs plaintes étaient toujours entendues. En France, lorsque, sous l'influence bienfaisante de Philippe-Auguste et de saint Louis, l'administration judiciaire commence à se régulariser, l'extension de la juridiction ecclésiastique tend à se restreindre. Nous avons cité déjà le célèbre chapitre *Ex tenore* (ch. XI, *de Foro competenti*), où le pape Innocent III renvoie devant le tribunal ordinaire la cause d'une veuve qui, à ce titre, se réclamait du tribunal ecclésiastique, pourvu que, dit le pontife, elle puisse obtenir justice du juge séculier : « Dummodo per judicem sæcularem suam possit justi-« tiam obtinere. »

Quoi qu'il en soit des années du moyen âge, si nous voulons connaître quelles sont et quelles ont été pendant les siècles derniers, les bornes du terrain où s'est exercée la juridiction ecclésiastique, nous n'avons qu'à chercher, dans les divers concordats, les articles qui se rapportent à cette difficile et délicate délimitation.

I. En 1741, un concordat est conclu entre le pape Benoît XIV et Charles III, roi des Deux-Siciles. Il y est dit :

« Chap. III.—Immunité personnelle.—A l'exception des « seuls clercs qui ont toutes les conditions prescrites par « les saints canons, et aussi des religieux de l'un et de « l'autre sexe... qui tous doivent jouir du privilège du « for, conformément aux saints canons, aucune autre « personne... ne jouira ou ne pourra prétendre jouir « d'aucune exemption du for laïque (1). »

(1) Cap. III. — Immunità personale.— A riserva dei soli veri chierici

Le concordat reconnaît donc dans toute son extension le privilège de l'immunité personnelle des clercs, tel que l'Église le réclame. Par le chapitre VI, il détermine ensuite les causes dans lesquelles le tribunal ecclésiastique pourra procéder même contre les laïques : ce sont les matières de foi, les délits d'hérésie, certains sacrilèges, les causes matrimoniales, les causes bénéficiales, excepté celles qui sont soumises au droit de patronage royal ou féodal.

II. En 1742, autre concordat entre le même pontife Benoît XIV, et Charles-Emmanuel III, roi de Sardaigne. Les dispositions concernant le privilège du for sont exposées à peu près dans les mêmes termes que dans le document précédent, mais avec l'addition : « Seront « enfin de la connaissance exclusive de la puissance « ecclésiastique, les causes, mêmes civiles, quand elles « seront entre personnes ecclésiastiques, et quand l'ec- « clésiastique sera défendeur (1). »

D'ailleurs l'un et l'autre de ces concordats reconnaissent formellement à la juridiction ecclésiastique le droit de porter des peines spirituelles, telles que l'excommunication, même contre les laïques.

III. Le célèbre concordat de 1801, qui a réglé en France le rétablissement du culte catholique, est absolument muet sur la question des tribunaux et de la juridiction ecclésiastique. Nous dirons plus tard la raison de ce silence, qui fut intentionnel au moins de la part de l'autorité pontificale. Il est fait quelque mention de l'au-

che hanno i requisiti prescritti da sacri canoni e delle persone religiose dell'uno et dell'altro sesso... i quali tutti debbono godere il privilegio del foro in conformità dei sacri canoni, ninna altra persona.... godrà o potrà pretendere di godere esenzione alcuna dal foro laicale.

(1) Saranno finalmente di privativa cognizione della podestà ecclesiastica le cause anche civili, quando saranno frà le persone ecclesiastiche, e quando la persona ecclesiastica sarà rea.

torité épiscopale dans le Concordat conclu, en 1803, entre Pie VII et Napoléon Bonaparte pour la République cisalpine. Il y est dit :

Art. 13. Episcopus præter canonicas pœnas, poterit in Ecclesiasticos culpabiles animadvertere, eos etiam claudendo in seminariis et in domibus regularium.

IV. Jusqu'ici, le Souverain Pontife n'a encore formellement accordé aucune concession : il a maintenu, au moins par son silence, le droit tout entier. Voici maintenant que ce privilège va être quelque peu diminué, d'abord en ce qui concerne les causes *civiles* des clercs. En effet, en 1818, Pie VII conclut un concordat avec Ferdinand Ier, roi des Deux-Siciles. Il y est dit :

Art. 20. « Causas ecclesiasticas atque in primis causas « matrimoniales, quæ juxta canonem XII sess. 24 sacri « conc. Tridentini ad judices ecclesiasticos spectant, in « foro eorum cognoscent (episcopi et archiepiscopi) ac « de iis sententiam ferent. Hæc dispositio non respicit « causas civiles clericorum, exempli gratia contratuum, « debitorum, hæreditatum, quas laïci judices cognos- « cent et definient. »

« In clericos reprehensione dignos aut honestum « clericalem habitum eorum ordini et dignitati con- « gruentem non deferentes, pœnas a sacro concilio Tri- « dentino statutas aliasque quas convenientes judicave- « rint, salvo canonico recursu, infligent eosque in se- « minariis et domibus regularium claudent : censuris « quoque animadvertent in quoscumque fideles eccle- « siasticarum legum et sacrorum canonum transgres- « sores. »

V. Un autre concordat, passé en 1834 entre le pape Grégoire XVI et Ferdinand II, roi des Deux-Siciles, constate encore l'existence du pouvoir coërcitif des évêques.

Art. 4. « Tout évêque pourra avoir dans son évêché

« une prison ou chambre de correction pour les ecclé-
« siastiques qu'il croira devoir faire arrêter ou punir (1).»

VI. Jusqu'à présent, les concessions accordées par le Souverain Pontife ne se rapportent qu'aux causes civiles des clercs. Voici un autre document qui apporte une restriction à la juridiction des tribunaux ecclésiastiques dans les causes criminelles. C'est un concordat passé en 1841, au sujet précisément de l'immunité ecclésiastique, entre le pape Grégoire XVI et Charles-Albert, roi de Sardaigne.

Art. 1er. — « Ayant égard aux circonstances des
« temps, à la nécessité de la prompte administration de
« la justice et au défaut de moyens efficaces dans les
« tribunaux épiscopaux, le Saint-Siège ne fera pas diffi-
« culté à ce que les magistrats laïques jugent les ecclé-
« siastiques sur tous les faits coupables qui ont la qua-
« lification de *crimes*, aux termes des lois en vigueur
« dans les Etats de Sa Majesté. »

« La cour de l'évêque connaîtra des faits qualifiés *dé-*
« *lits* par les mêmes lois, excepté ceux qui se commet-
« traient en matière de finance. Les tribunaux laïques
« connaîtront des faits qualifiés *contraventions* et aussi
« des délits en matière de finance. » (1)

(1) « Ogni vescovo potrà avere nel suo episcopio una prigione o
« camera di correzione per gli ecclesiastici che crederà di devere fare
« arrestare o punire. »

(2) « Art. 1°. — Avuto riguardo alle circostanze dei tempi, alla
« necessità della pronta amministrazione della giustizia ed alla
« mancanza dei mezzi correspondenti nei tribunali vescovili, la santa
» Sede non farà difficoltà che i magistrati laici giudichino gli eccle-
« siastici per tutti i reati che hanno la qualificazione di crimini, a
« termini delle leggi vigenti negli stati di sua Maestà.

« Dei reati qualificati delitti dalle stesse leggi, commessi dagli eccle-
« siastici, eccettuati quelli che si commetteranno in materia di
« finanza.... conoscerà la curia del vescovo. Dei reati qualificati con-
« travenzioni, come pure dei delitti in materia di finanza, conosce-
« ranno i tribunali laici. »

Art. 2. « Le Saint-Siège ne fait pas de difficulté à « laisser juger par les tribunaux laïques un délit com- « mis par un ecclésiastique de complicité avec un « laïque. »

Art. 3. « Dans le cas de condamnation à mort, le « procès devra être remis à l'évêque, dont les obser- « vations seront jugées par une commission de trois au- « tres évêques, et qui devra ensuite procéder à la dé- « gradation. »

Art. 5. « Des locaux particuliers seront destinés aux « ecclésiastiques condamnés à la réclusion ou à la dé- « portation. »

VII. Un concordat passé en 1853 entre Pie IX et le président de la République de Guatémala, tout en se basant sur une transaction analogue, établit un mode de procédure tout à fait particulier. On y lit :

Art. 15. « Sa Sainteté consent à ce que les causes ci- « viles des clercs soient portées devant des juges laï- « ques. S'il y a des procès entre ecclésiastiques, ceux-ci « pourront choisir l'évêque comme arbitre, et aucun « tribunal ne pourra être saisi de la question avant qu'il « n'ait été constaté que cette formalité est restée inutile « et infructueuse. »

Art. 16. « Les causes criminelles des clercs pour les « délits qui ne concernent pas la religion pourront aussi « être jugées par les tribunaux laïques ; mais en seconde « et en dernière instance, on devra admettre comme « juges à ce tribunal deux ecclésiastiques nommés par « l'Ordinaire. »

VIII. Nous arrivons maintenant à un document qui nous paraît avoir une autorité toute particulière dans la question qui nous occupe : c'est le concordat passé en 1855 entre le pape Pie IX et l'empereur d'Autriche François-Joseph. Conclu, en effet avec un souverain catholi-

que, rédigé dit-on par le R. P. Beckx, général de la Compagnie de Jésus, librement discuté avec un ministre dont les principes et la conduite étaient conformes aux doctrines de l'Eglise, il peut nous servir à connaître la véritable pensée du Saint-Siège. Dans cette circonstance, le Pape nous paraît être allé aussi loin que possible dans la voie des concessions. Mais, précisément à cause des sentiments de bienveillance manifestés par ce traité, nous pouvons juger quelle est la limite extrême des concessions que peut faire le pouvoir pontifical et de celles qu'il ne croit pas pouvoir sanctionner.

En d'autres termes, le texte de ce concordat nous semble précieux pour déterminer ce qui, en matière d'immunité ecclésiastique, est de droit divin et ne peut être abrogé par personne, et ce qui est de droit ecclésiastique et peut être modifié par l'intervention de l'autorité pontificale.

Voici ce qui est écrit dans ce Concordat : (1)

Art. 10. « Quum causæ ecclesiasticæ omnes, et in spe-
« cie quæ fidem, sacramenta, sacras functiones necnon
« officia et jura ministerio sacro annexa respiciunt, ad
« Ecclesiæ forum unice pertineant, easdem cognoscet
« judex ecclesiasticus, qui, perinde de causis quoque
« matrimonialibus juxta sacros canones et Tridentina
« cumprimis decreta judicium feret, civilibus tantum
« matrimonii effectibus ad judicem sæcularem remissis... »

Art. 13. « Temporum ratione habita, Sanctitas Sua
« consentit, ut clericorum causæ unice civiles, prout con-
« tractuum, debitorum, hæreditatum judices sæculares
« cognoscant et definiant. »

Art. 14. Eadem de causa, Sancta Sedes haud impedit

(1) Il est à remarquer que ce Concordat a bientôt été trouvé trop conforme aux sentiments de l'Église, et qu'après avoir été approuvé par un ministère catholique, il a été dénoncé par un ministère libéral.

« quominus causæ ecclesiasticorum pro criminibus seu
« delictis, quæ pœnalibus Imperii legibus animadvertun-
« tur, ad judicem laicum deferantur; cui tamen incum-
« bet episcopum ea de re absque mora certiorem face-
« re. Præterea in reo apprehendendo et detinendo ii
« adhibebuntur modi, quos reverentia status clericalis
« exigit. »

Il nous semble que dans ce texte nous voyons nettement *définie* la distinction que nous avons déjà énoncée.

Il est des causes qui sont absolument ecclésiastiques, qui ressortissent nécessairement d'un tribunal ecclésiastique, qui ne peuvent en aucun cas être jugées par des laïques. Ces causes sont énumérées dans le premier des articles que nous avons cités. Pour celles-là, aucune concession n'est possible. Le Souverain Pontife ne peut abroger le droit divin. Il est d'autres affaires pour lesquelles le Saint-Siège peut accepter l'immixtion de l'autorité civile, ce sont les causes de droit commun, civiles ou criminelles, et pour celles-là, étant données les circonstances « temporum ratione habita », l'autorité ecclésiastique peut consentir à ce que le principe de l'immunité ne soit pas appliqué.

IX. Si cependant la tolérance du St-Père est allée jusque-là, ce n'a été qu'à regret, et avec l'espoir de revenir aussitôt que cela serait possible aux traditions anciennes, capables de sauvegarder bien davantage l'honneur et la dignité du clergé. En preuve de cette assertion, nous voulons faire encore une dernière citation. En 1862, Pie IX négociait un concordat avec la République de l'Équateur, dont le président était alors un grand et vaillant chrétien, Garcia Moreno. En cette circonstance, le Souverain-Pontife était libre de réclamer l'intégrité de ses droits, et il l'a fait, comme on peut le voir dans l'article suivant :

Art. 8. « Omnes ecclesiasticæ causæ et præsertim ma-
« trimoniales atque illæ quæ respiciunt fidem, sacra-
« menta, mores, sacras functiones, officia et sacra jura,
« tum personæ tum materiæ ratione, exceptis majoribus
« causis Summo Pontifici reservatis, ex Sacri Concilii
« Tridentini præscriptis sess. XXIV, cap. 5 de Ref., ad tri-
« bunalia ecclesiastica erunt unice deferendæ. Idem erit
« servandum in civilibus causis ecclesiasticorum, atque
« in aliis causis quæ delicta respiciunt comprehensa in
« pœnali Reipublicæ codice. In omnibus judiciis, quæ
« ad ecclesiasticos pertinent judices, civilis magistratus
« omnem opem auxiliumque feret ut sententiæ ac pœnæ
« ab ipsis judicibus latæ observentur et executioni man-
« dentur. »

De tout ceci, il semble que nous devons conclure :

1° Que le privilège du for et le pouvoir judiciaire de l'Église sont de droit divin quant à leur principe et à leur application aux causes que nous appellerons absolument ecclésiastiques, telles qu'elles sont énumérées plus haut dans le Concordat autrichien;

2° Que l'extension de ce privilège aux causes de droit commun, civiles et criminelles, des clercs est de droit ecclésiastique ; et que des concessions peuvent être faites, et ont été faites en réalité par l'autorité pontificale.

II

Les principes étant posés, il s'agit maintenant de rentrer dans la région des faits, et d'examinerce qui se passe autour de nous, et ce qu'il y aurait à faire.

Dans notre pays, la juridiction ecclésiastique a commencé à s'exercer conjointement avec l'autorité romai-

ne, et lorsque le torrent de l'invasion germanique eut recouvert la Gaule, nos évêques, qui ont fait la France comme les abeilles font une ruche, ont présidé à la constitution de la nation française de sa magistrature comme de son organisation civile et politique. Les tribunaux ecclésiastiques ont conservé parmi nous la justice et l'équité, trop souvent bannies des sentences rendues par les chefs barbares des tribus envahissantes, et même des jugements souvent beaucoup trop despotiques et trop sommaires, émanés de l'autorité féodale. Ces mêmes tribunaux ont gardé surtout la science du droit, et préparé ainsi la voie où ont marché ensuite nos légistes et nos parlements. Mais leur honneur a été surtout de préserver la pureté de la foi, et, autant que le permettait l'incertitude des temps, la dignité, l'honneur et la vertu du clergé, non moins que l'intégrité de sa discipline. Pendant de longs siècles, cette autorité judiciaire a subsisté, exerçant, sans trop de difficultés, son autorité tutélaire, se conciliant le respect par sa science et son impartialité (1). Bien des usurpations, quelquefois même ridicules et absurdes, avaient été commises par les Parlements, qui avaient empiété souvent sur l'autorité spirituelle, comme lorsqu'ils obligeaient les curés de Paris, même *manu militari*, à porter le S. Viatique aux jansénistes obstinés. Mais, n'importe, il est évident que les tribunaux ecclésiastiques fonctionnaient encore, lorsqu'éclata la Révolution de 1789. La nuit du 4 août qui vit abolir avec une trop imprudente générosité les privilèges de la noblesse, préparait la voie à l'abolition des exemptions ecclésiastiques. En effet, la Constitution civile du clergé ne tenait plus compte de la juridiction épiscopale, et la loi du 24 août 1790 vint consommer l'abolition légale de l'autorité judiciaire de

(1) Confr. Héricourt, *Lois ecclésiastiques*, chap. XIX, § I.

l'Église (1). On sait l'histoire des effroyables années qui suivirent, où le crime prit la place de la vertu et où tant de nobles et saints prêtres durent comparaître devant des tribunaux, exceptionnels dans un autre sens, pour de là être envoyés à l'exil ou à l'échafaud, c'est-à-dire au martyre.

Lorsqu'enfin la main de fer du vainqueur de Marengo voulut apposer sa signature au Concordat de 1801, il eût été difficile d'inscrire à cette page importante de notre histoire le rétablissement de l'immunité ecclésiastique. Les pouvoirs civils en France n'admettaient pas volontiers la résurrection de cette religion, si violemment attaquée par le sarcasme de Voltaire : le grand mot d'égalité, bien mal compris, il est vrai, se trouvait sur toutes les lèvres et fascinait tous les esprits. En inscrivant au Concordat une disposition reconnaissant l'exemption des clercs de la juridiction ordinaire, on eût craint, et peut-être non sans raison, de rendre impossible la conclusion de ce traité si important. D'ailleurs, le premier consul, on le sait, ne voulait accorder à l'Eglise que la liberté qu'il ne pouvait lui refuser.

Lorsque le cardinal Consalvi eut rapporté à Pie VII le projet de Concordat, si péniblement élaboré par lui avec les plénipotentiaires français, le Souverain Pontife réunit au palais du Quirinal une congrégation extraordinaire de douze cardinaux, parmi lesquels se trouvait l'éminent cardinal Gerdil, et il les chargea d'examiner les détails de cette grave négociation. On s'aperçut immédiatement du silence gardé au sujet des tribunaux ecclésiastiques et de l'immunité cléricale. Mais comme le Saint-Père était décidé à faire tous les sacrifices pos-

(1) Art. 16. — Tout privilège en matière de juridiction est aboli ; tous les citoyens, sans distinction, plaideront en la même forme et devant les mêmes juges, dans les mêmes cas.

sibles pour le salut de la France ; comme, d'un autre côté, on lui demandait, non pas de sanctionner expressément la suppression de ce privilège, mais seulement de se soumettre en silence à un état de choses dont l'Eglise n'était pas responsable, on convint de ne rien dire sur ce point, et d'accepter avec résignation une situation que l'on ne pouvait éviter, vu les circonstances, et en réservant tous les droits pour un moment plus opportun.

En fait, tout le monde, évêques, clergé, simples fidèles, tous ont accepté cette situation nouvelle. Les tribunaux ordinaires ont cité à leur barre les clercs, tout comme les autres justiciables, et il n'est pas possible d'incriminer à cet égard l'impartialité de la magistrature actuelle. Les évêques, développant quelque peu l'autorité paternelle et administrative, que le droit leur reconnaît, ont cessé de déléguer à leurs officiaux leur autorité judiciaire. A peine les fonctions de la justice ecclésiastique existent-elles de nom, et lorsqu'un abus trop sérieux ou une faute trop grave oblige un évêque à sévir, celui-ci exerce à lui seul son pouvoir coërcitif, en appliquant la discipline des jugements *ex informata conscientia* à des causes que n'a certainement pas prévues le Concile de Trente, lorsqu'il instituait cette manière extraordinaire de procéder.

Dans les causes qui concernent la foi et les sacrements, il est bien rare que l'on voie intervenir une procédure et une sentence régulière. Tout au plus, dans quelques causes où l'existence même d'un mariage est mise en litige, voit-on mettre en pratique, sur une invitation venue de Rome, les règles si sages indiquées par Benoît XIV. Mais qui donc maintenant, même parmi les catholiques, croirait devoir porter devant un tribunal ecclésiastique une cause de fiançailles où de séparation de corps ?

Que faut-il ajouter à cet exposé? Devons-nous demander si cette manière d'agir peut être conservée, et si, au contraire, nous devons appeler de nos vœux le retour vers un passé dont le souvenir même paraît évanoui? Faut-il désirer la reconstitution des tribunaux épiscopaux, au moins pour les causes que nous avons appelées absolument ecclésiastiques, et solliciter en outre le rétablissement intégral de l'immunité qui doit exempter les clercs de la juridiction ordinaire, même pour les causes de droit commun ?

Ces deux restaurations peuvent être, à la rigueur, indépendantes l'une de l'autre. Il existe en effet des actes qui ne peuvent tomber sous l'action de la juridiction civile ordinaire et qui cependant doivent être jugées par un tribunal, agissant au for externe. Telles sont les fautes qui peuvent être commises par des clercs et qui ne sont pas inscrites dans notre Code pénal ; les questions litigieuses qui peuvent survenir dans l'administration des sacrements, dans la collation ou la possession des bénéfices ; les causes matrimoniales, en ce qui concerne la célébration du mariage, les fiançailles, les séparations de corps, et les empêchements que l'État ne reconnaît point (1). Il peut y avoir en cela sujet à des discussions très compliquées, qui ne peuvent être jugées par un seul homme, ni tranchées au tribunal de la pénitence. D'après toutes les législations, les questions de ce genre doivent être résolues par un tribunal, après discussion contradictoire, citation et audition de témoins, sentence rendue et notifiée publiquement, d'après le vieil axiome : « Melius vident oculi quam oculus. »

(1) Evidemment, en parlant de la sorte, nous ne voulons pas contester l'autorité absolue et exclusive que les canons accordent à l'Église en matière de mariage ; notre démonstration se place ici au point de vue de la situation actuelle, et notre argumentation est forcée de se servir des termes qui doivent la rendre plus saisissable.

A ce titre, nous croyons que le rétablissement et le fonctionnement complet des tribunaux ecclésiastiques est une vraie nécessité pour nos églises, et qu'il devra se faire aussitôt que les circonstances le rendront possible. La concentration de tous les pouvoirs entre les mains de l'évêque peut être utile à des moments difficiles, comme ceux que nous venons de traverser, tout comme la réunion de toute autorité aux mains d'un seul chef est nécessaire en temps de guerre. Mais, malgré sa nécessité, la loi martiale doit nécessairement être exceptionnelle pour être équitable et utile, et, dans l'Église comme ailleurs, les situations anormales peuvent être acceptées pour quelque temps, mais à condition qu'elles ne feront pas oublier la législation ordinaire, et qu'on tâchera de se remettre à l'application de la loi, aussitôt que cela redeviendra possible.

La question est quelque peu différente lorsqu'il s'agira de l'immunité complète des clercs en ce qui concerne leurs causes personnelles, soit criminelles, soit civiles. Sur ce point, une controverse peut être soutenue par des arguments qui, de part et d'autre, ne sont pas sans valeur, et nous avouons que la solution est difficile. Sur ce terrain, nous l'avons vu, le Saint-Siège peut faire des concessions, qui lui sont interdites lorsqu'il s'agit de causes qui, par leur nature même, échappent à la juridiction des tribunaux civils. Mais faut-il désirer et préparer par nos études et nos efforts, le retour à la pratique des temps anciens? Tout le monde reconnaîtra que si cette question doit recevoir un jour une solution pratique, un changement si considérable apporté à notre état social ne peut pas se faire sans transition et à la légère. Mais nous croyons que l'Église n'a fait qu'à regret les concessions contenues dans les concordats que nous avons cités, et que nous répondrions à ses désirs, si

nous travaillions à rendre au clergé le privilège du for dans toute son intégrité.

On nous dira que notre société actuelle est tellement éprise de l'idée d'égalité, qu'elle n'admettra jamais l'application de cette législation exceptionnelle. Est-ce bien vrai qu'il en soit ainsi, et l'égalité si solennellement placardée sur nos monuments est-elle si profondément entrée dans nos mœurs? Les membres du Parlement sont soustraits, dans une certaine mesure, à l'action de l'autorité judiciaire; les avocats, les avoués, les notaires ont leur juridiction disciplinaire particulière, et on aurait grand tort de le leur reprocher. Les militaires ont leur tribunaux spéciaux, et c'est justice. Il y a en effet certains actes qui ne seraient pas punissables par les tribunaux ordinaires, et qui deviennent coupables ou qui acquièrent une gravité beaucoup plus grande lorsqu'ils sont commis par un soldat. Il est donc parfaitement juste qu'il y ait un code et une justice militaire. Mais ces mêmes arguments peuvent aussi parfaitement s'appliquer aux membres du clergé.

En outre, c'est un axiome parfaitement accepté par notre siècle, que chacun doit être jugé par ses pairs ; et il y a un autre principe qui domine tout, en matière de criminalité, c'est que l'accusé doit trouver dans ses juges des garanties d'impartialité aussi grandes que possible. Ces garanties, un prêtre accusé, les trouvera-t-il dans un jury, ou même dans un tribunal ordinaire? N'est-il pas exposé à rencontrer des hommes passionnés contre la religion, qui ne demanderont pas mieux que d'exercer ainsi la haine qui les anime? Ne peut-il pas se faire, au contraire, qu'il rencontre en face de lui des juges animés de sentiments profondément religieux, trop disposés à l'indulgence, et n'osant frapper un criminel à cause du caractère sacerdotal dont il est revêtu? Car il faut qu'on

le sache bien : si jamais nous demandons le rétablissement des tribunaux ecclésiastiques, ce n'est pas pour procurer aux vrais coupables une indulgence qu'ils ne méritent point, mais c'est, au contraire, afin que la justice distributive soit plus équitablement exercée.

On dira encore que le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques est aujourd'hui absolument impossible, eu égard à pensée constitutive de la société moderne, qui regarde l'Église comme une étrangère, sinon comme une ennemie. Cette objection est grave, mais pour donner une réponse, nous n'avons qu'à renvoyer nos lecteurs au document publié naguère dans cette Revue, au sujet de l'administration de la justice ecclésiastique en Italie. Là aussi, plus que chez nous peut-être, l'autorité ecclésiastique est gênée pour exercer la plénitude de ses droits. Elle n'est pas soutenue par l'autorité gouvernementale ; elle ne peut plus citer obligatoirement des témoins, ni faire respecter ses sentences. Cependant le Saint-Siège vient de tracer la règle de conduite à suivre, même dans ces circonstances difficiles. Il exige la conservation des tribunaux ecclésiastiques, il leur ordonne de rendre des sentences régulières, après avoir observé autant que possible les formes essentielles de la procédure comme la discussion contradictoire et l'audition des témoins, en révisant et en confirmant, suivant les cas, les sentences portées dans les causes de droit commun par les tribunaux civils.

Cette manière d'agir, nous l'avons dit, et nous le répétons, pourrait parfaitement devenir applicable en France.

L'abbé A. Pillet.

L'INDUCTION.

—

2e article.

—

La doctrine empirique compte parmi ses plus illustres représentants, M. Taine. A l'expérience, ce philosophe ajoute l'abstraction ou l'analyse. Le pouvoir d'abstraire est à ses yeux, la plus précieuse de nos facultés. C'est la source du langage, l'interprète de la nature, la mère des religions et des philosophies. En travaillant sur les données de l'expérience, elle sait en extraire les concepts rationnels, elle est encore l'instrument indispensable de la définition, du syllogisme, de l'induction, de la formation des axiomes.

M. Taine admet la définition de l'induction donnée par Stuart Mill, « le procédé par lequel nous concluons que ce qui est vrai de certains individus d'une classe est vrai de toute la classe (1) »; mais il reproche au positiviste anglais d'avoir méconnu un élément essentiel à l'induction, l'abstraction ou l'analyse. L'expérience nous donne les faits, l'abstraction, les lois (2).

Demandons d'abord à quel titre M. Taine introduit la faculté d'abstraire dans un système qui a la prétention de montrer que toutes nos connaissances procèdent des facultés expérimentales. Si l'on admet une faculté spéciale irréductible à l'expérience et capable de saisir dans les choses ce que les sens ne perçoivent pas, on a tort de se

(1) *Le Positivisme anglais*, p. 55.
(2) *Les Philosophes français, etc.*, ch. VII, p. 170.

nommer positiviste, on arrive nécessairement aux idées de substance, de force, de cause, que M. Taine rejette comme des restes des entités scolastiques. Lorsque, pour expliquer l'origine de nos connaissances, on admet à côté de l'expérience une faculté intellective, destinée à saisir l'essence des êtres, on aboutit forcément à l'existence d'une cause première, que M. Taine s'efforce d'éliminer.

Avant donc de faire l'éloge de l'abstraction qui est la grande opération scientifique, il serait utile d'en donner une définition exacte et claire. Mais admettons cette faculté d'isoler une chose d'une autre, et voyons si elle suffit à expliquer l'induction.

Voici l'exemple de M. Taine : Lorsque je veux établir que le froid cause la rosée, je suis obligé d'isoler la rosée prise en général, de toutes les rosées locales, temporaires, particulières, que je puis observer ; je suis également obligé d'isoler le froid pris en général, de tous les froids spéciaux, variés, distincts, parmi toutes les diversités de substances et les inégalités de température. Je joins un antécédent abstrait à un conséquent abstrait, et je les joins par des retranchements, des suppressions, des éliminations..... tous les procédés de l'induction sont donc des moyens d'abstraire, et toutes les œuvres de l'induction sont donc des liaisons d'abstraits (1).

Cette théorie suppose un théorème très contestable et à peine intelligible, savoir que l'idée individuelle d'une rosée temporaire et locale, d'un froid spécial, précède l'idée générale de la rosée et du froid. C'est l'inverse qu'enseigne la saine raison. Comment concevoir une rosée déterminée, un froid spécial sans avoir l'idée de la rosée, du froid en général? Comment connaître un in-

(1) *Le Positivisme anglais*, p. 131.

dividu comme homme si vous ignorez complètement ce qu'est l'homme ou la nature humaine ? L'esprit humain essentiellement perfectible, passe de la connaissance la plus imparfaite successivement aux notions plus parfaites : il commence par les notions les plus générales qu'il applique en se perfectionnant à la connaissance des individus.

Mais, abstraction faite de cette remarque, la théorie se présente-t-elle avec le caractère de l'évidence ? Le lecteur comprend-il que le froid produit partout et toujours la rosée ? Comment sait-il que cet « antécédent » amènera toujours le même conséquent ? Il ne peut le savoir par l'expérience liée au temps et à l'espace ; l'analyse ou l'abstraction lui donnera les idées du froid et de la rosée, mais jamais elle ne fournira une raison pour affirmer que l'un produira toujours l'autre dans la nature.

Examinons le second exemple de M. Taine : il étudie la question de savoir comment on peut prouver que tel ou tel homme doit mourir. « La vraie preuve de la mortalité (du prince Albert) n'est ni dans la mortalité de Jean, Pierre et compagnie (que nous avons vu mourir), ni dans la mortalité de tous les hommes, mais ailleurs. On prouve un fait, dit Aristote, en montrant sa cause. On prouvera donc la mortalité du prince Albert en montrant la cause qui fait qu'il mourra. Et pourquoi mourra-t-il, sinon parce que le corps humain étant un composé chimique instable, doit se dissoudre au bout d'un temps ; en d'autres termes, parce que la mortalité est jointe à la qualité d'homme ? Voilà la cause, et voilà la preuve. C'est cette loi abstraite qui, présente dans la nature, amènera la mort du prince. C'est cette proposition abstraite qui est probante ; ce n'est ni la proposition particulière, ni la proposition générale (1).

(1) *Le Positivisme anglais*, p. 123.

M. Taine me semble compter ici sur la naïveté de ses lecteurs ; pour expliquer la base de l'induction, il fait appel à des propositions inductives. Tous les hommes sont mortels, parce qu'ils sont mortels. Voilà à quoi revient la théorie proposée, car comment savons-nous que *tout* corps humain est un composé chimique instable? Evidemment, par l'induction. Comment savons-nous que *tout* composé chimique instable est sujet à la dissolution? Encore une fois, par l'induction. L'induction donc, suivant M. Taine, est la base de l'induction. Si les positivistes se contentent de cette explication, ils sont de bonne composition ; nous préférons de beaucoup celle de la philosophie ancienne. « La mortalité est jointe à la qualité d'homme, » voilà la proposition que M. Taine devrait prouver, et qu'il suppose gratuitement, sans ombre de raison. L'abstraction ne peut donner que les matériaux qu'elle trouve dans l'expérience, et l'expérience ne constate que la mort de *quelques* hommes. Nous sommes toujours en présence de la même difficulté ; comment l'esprit dépasse-t-il les données de l'expérience pour conclure que *tous* les hommes sont mortels.

Le philosophe positiviste semble avoir compris la valeur de l'objection et l'insuffisance manifeste de sa réponse. Dans son ouvrage *De l'Intelligence*, il propose un autre essai de solution.

« Un caractère général est un attribut, le même en plusieurs sujets distincts. Or, d'après l'axiome (de la raison explicative), il appartient, non pas directement à tel ou tel sujet distinct, mais indirectement à tous, par l'intermédiaire d'une portion qui leur est commune, et qui, à ce titre, est un caractère général ; en sorte qu'il suppose la présence d'un autre caractère général, auquel il appartient ; ainsi sa présence *suffit* pour nous garan-

tir la présence de cet autre... Ainsi en général la présence de l'un, celui qui nous est déjà connu, *suffit* pour nous garantir la présence de l'autre, celui que nous cherchons à démêler. Or, sur cette suffisance, sont fondés tous les procédés qui composent l'induction (1).

La pensée de l'auteur semble un peu obscure dans ce passage : il a tout à fait l'air de vouloir cacher au lecteur le sophisme qui consiste à supposer ce qui est en question. Pourquoi le caractère d'*homme* suffit-il pour nous garantir la présence de l'autre caractère *mortel ?* Voilà la question. Quelle est la réponse de M. Taine : parce que tous les hommes sont mortels, parce qu'un caractère général indique toujours la présence d'un autre caractère général auquel il est lié.

De plus, comment concilier cette théorie avec le bon sens et la logique ? Si l'attribut *mortel* suppose comme elle l'affirme le caractère général d'*homme*, nous arrivons à la belle conclusion que tout mortel est homme.

Enfin, n'oublions pas que l'empiriste n'a aucun droit de parler de caractères généraux. L'expérience ne peut produire aucune idée objective s'appliquant de la même manière à tous les individus. Tous les raisonnements appuyés sur une base subjective, sur une illusion de l'esprit, sont incapables de justifier la portée objective de l'induction.

Ainsi, d'après M. Taine, nous n'avons pas d'idées générales, à proprement parler. Ce que nous appelons une idée générale, n'est qu'un nom (2). Quand nous pensons une qualité universelle, il n'y a pas en nous une conception générale véritable, il n'y a qu'une *tendance à nommer* cette qualité. On conçoit qu'avec de tels principes il est impossible d'expliquer l'origine et la conclusion de l'induction.

(1) *De l'Intelligence*, v. II. p. 490.
(2) *Ibid.* I, 34-35.

Le lecteur peut porter maintenant un jugement motivé sur la valeur philosophique des doctrines de M. Taine. On rencontre dans ses ouvrages à côté d'observations judicieuses, d'analyses bien conduites et d'explications lumineuses tant de paradoxes évidents, tant de théories fausses, tant d'affirmations dénuées de toute espèce de preuve, qu'on serait tenté d'engager l'auteur à s'occuper exclusivement de travaux littéraires. Car, si l'histoire doit conserver son nom, ce ne sera pas à coup sûr à cause de ses travaux philosophiques (1).

§ 2. — *Idéalisme.*

Si l'empirisme qui déduit *tout* de l'expérience est impuissant à résoudre le problème de l'induction, il faut en dire autant de l'idéalisme, ou du système des formes innées qui ne laisse *rien* à l'expérience. Pour résoudre le problème, avons-nous dit, il faut expliquer l'universalité *réelle* et la nécessité *objective* de la conclusion inductive. Or l'idéalisme, sous toutes ses formes, ne saurait rendre compte de ces deux caractères, parce qu'en s'isolant complètement de l'expérience, il détruit toute valeur objective des idées et des principes qui en résultent.

Nous examinons d'abord la théorie du sens commun, que l'école écossaise de Reid opposa aux attaques de Hume contre la certitude de nos connaissances. Il existe suivant ces philosophes, un certain nombre de jugements primitifs et communs à tous, qui sont le résultat non de l'expérience, ni d'une intuition immédiate, ni du raisonnement, mais d'une impulsion instinctive de la nature. C'est forcés par notre nature, que nous donnons notre adhésion sans voir aucun motif qui nous démontre la

(1) V. l'abbé L. Empart, *l'Empirisme et le Naturalisme* et *De la Connaissance humaine*, lettres à M. H. Taine.

vérité. Ainsi nous admettons simplement sur le témoignage de notre nature, l'existence propre, l'existence des corps, la véracité de nos facultés, le principe de la causalité, la valeur de l'induction, les premiers principes de la morale.

Les vues de l'école écossaise sur l'origine et la valeur de nos connaissances ne sont pas acceptables.

Les jugements instinctifs, dénués de tout motif, sont contraires à la nature raisonnable. Nous concevons l'intelligence comme une faculté qui n'agit que déterminée par la vérité ; même lorsqu'elle affirme une chose sur le témoignage d'autrui, elle l'affirme, après avoir connu la véracité du témoignage. Or, les vérités qui sont l'objet des jugements instinctifs, ne peuvent déterminer d'aucune manière l'intelligence ; car elles ne se démontrent ni par l'intuition, ni par le raisonnement, ni par une foi motivée ; il faut les admettre sans aucun motif rationnel. Par conséquent, ces jugements sont incompatibles avec la nature raisonnable.

En outre, la théorie de Reid, conduit logiquement au scepticisme qu'elle est destinée à combattre.

Ramener la certitude à une nécessité de la nature qu'on est incapable de justifier, c'est donner raison aux sceptiques, et leur accorder que la certitude naturelle est une illusion qui manque de toute base scientifique.

Il est est certainement utile à la société d'admettre les vérités fondamentales de tout ordre physique et moral; mais depuis quand l'utilité est-elle un critère de la vérité ? Et la voix de la nature qui nous pousse ? Mais peut-être qu'elle nous pousse à l'erreur. Inutile de recourir à l'auteur de la nature pour répondre à cette objection, car nous ne connaissons Dieu qu'au moyen de cette impulsion fatale de la nature. Evidemment, il faut renoncer à toute certitude de nos connaissances, si elles reposent sur un fondement aussi fragile.

C'est à l'école écossaise que M. Royer-Collard a emprunté ce qu'on appelle le *principe inductif*, et qui est *le principe de la stabilité et de l'universalité des lois de la nature* (1). Voici comment il expose cette théorie : « Le principe de l'induction repose sur deux jugements : l'univers est gouverné par des lois stables, voilà le premier. L'univers est gouverné par des lois générales, voilà le second. La stabilité des lois de la nature fait qu'une seule succession bien constatée devient une *proposition éminente*, comme dit Bacon, un lieu élevé, une tour du haut de laquelle l'esprit embrasse une multitude d'évènements dans une durée illimitée. Si les lois de la nature n'étaient pas générales, la connaissance humaine serait bornée aux individus qui auraient été soumis à l'expérience. Mais les mêmes lois régissant les individus semblables, et la similitude extérieure étant le signe constant de la similitude intérieure, la variété diminue, et l'esprit finit par la resserrer comme dans une poignée, *manipuli instar*, dit encore Bacon.

Cette théorie donne-t-elle la véritable solution du problème? Nous ne le pensons pas. Nous ne contestons pas l'existence des lois stables et générales, mais elles ne peuvent servir à fournir la base logique de l'induction. Car on ne présentera pas comme un raisonnement valable, le syllogisme suivant : La nature est soumise à des ois ; or, quelques corps sont tombés ; donc, c'est la loi de tous les corps de tomber.

Lorsque Royer-Collard dit « les lois connues dans un seul cas, le sont dans tous les cas parfaitement sembla-

(1) Ce n'est en réalité ni Reid, ni Royer-Collard qui ont proposé et formulé les premiers ce principe : c'est Gravesande (*Introduction à la philosophie*, ch. XVI). « L'analogie, dit-il, a pour fondement ce principe : *Que l'univers est gouverné par des lois générales et constantes.* » (V. Janet, *Traité élémentaire*. p. 461.)

bles », il n'explique pas l'induction, mais il la suppose, car dire que *tel fait est une loi*, c'est déjà se servir de l'induction et c'est supposer déjà sa valeur logique.

Si les lois stables et universelles sont la source de l'induction dans l'ordre ontologique de la réalité, il n'en est pas ainsi dans l'ordre logique de nos connaissances. En effet, c'est au moyen de l'induction que nous connaissons les lois physiques et morales qui gouvernent les êtres, comment par conséquent justifier logiquement l'induction par ces mêmes lois ? Lorsque le physicien énonce comme le résultat de ses expériences que les volumes successifs d'une même masse gazeuse sont en raison inverse de la pression qu'ils supportent, il affirme l'existence d'une loi, mais sans supposer l'idée de la loi ou la croyance au général. Le vrai problème pour la physique n'est pas de s'assurer que la nature a des lois, mais de découvrir les lois particulières. Or, le principe général, *la nature est soumise à des lois*, ne peut servir à déterminer aucune loi en particulier. La théorie dont nous parlons, a le grave défaut d'expliquer *idem per idem* ; au lieu d'affirmer, elle devrait prouver que nous avons le droit de généraliser dans le temps et dans l'espace et légitimer ainsi l'induction.

Il y a des philosophes qui décomposent le principe général de la stabilité des lois de la nature en deux autres principes : le principe des causes efficientes, et le principe des causes finales (1).

Ces principes ont une valeur incontestable lorsqu'il s'agit d'expliquer comment et pourquoi nous admettons l'existence et la permanence des lois de la nature. Mais ils ne peuvent résoudre le problème de l'induction ; comment de quelques cas observés nous concluons à l'existence d'une loi générale. Comment savoir que tel fait se

(1) V. Lachelier, *du Fondement de l'induction*.

produit en vertu d'une loi générale? Voilà la question. On n'y répond pas par la formule : « il y a de l'ordre dans la nature », car encore une fois il s'agit de constater que dans un cas particulier les lois de la nature produisent le phénomène.

Kant a compris très bien que l'*a priori* doit intervenir dans la connaissance de la nature, et qu'au moyen de l'empirisme aucune loi naturelle n'est explicable. Mais en attribuant une part prépondérante à la pensée, il fait complètement le vide autour d'elle. Sa théorie peut se ramener à cette proposition : les choses se modèlent sur la pensée, au lieu que la pensée se modèle sur les choses. Cela résulte manifestement de sa doctrine sur les jugements synthétiques *à priori*, destinés à rendre compte de ce qu'il y a d'universel et de nécessaire dans nos connaissances. L'expérience ne pouvant justifier les caractères de nos notions, il faut nécessairement recourir à des formes subjectives de l'esprit, pour expliquer l'élément universel et nécessaire qu'elles présentent. De là l'existence d'une catégorie spéciale de jugements appelés synthétiques *a priori*, dont l'attribut ne découle pas de l'essence du sujet, mais lui est ajouté sans aucun fondement expérimental à cause des prédispositions de l'esprit.

Ainsi dans notre intelligence, l'effet demande une cause, mais nous ne savons nullement si c'est une loi des êtres. Nous sommes forcés de penser ainsi, mais nous ignorons si ce que nous affirmons, se trouve réellement dans les choses. Nous ne savons qu'une chose, c'est que nous devons *penser* une relation entre l'effet et sa cause. Cette relation se vérifie-t-elle dans la réalité ? Nous l'ignorons.

Evidemment le bon sens n'acceptera jamais cette assertion paradoxale que ce n'est pas notre connaissance

qui doit se régler sur les objets, mais que les objets doivent se régler sur notre connaissance.

Une vérité qui dépend de nos pensées, des formules par lesquelles nous l'exprimons, perd toutes les qualités que l'humanité attache à l'idée du vrai. Aussi n'est-il pas étonnant que la doctrine de Kant conduise au scepticisme universel. Ses partisans n'hésitent pas à l'avouer.

Ce que nous nous représentons par les formes innées n'est jamais aussi complètement connu que ces formes elles-mêmes. Notre propre corps fait partie de ces représentations; notre esprit se compose de deux éléments : ce qui est représenté et ce qui se représente la chose représentée ; ce dernier élément, le sujet pensant nous échappe complètement. C'est la quantité inconnue que les anciens philosophes ont confondue avec l'âme. Ils croyaient prouver son unité et son immortalité par l'unité de l'inconnu X qui paraît indivisible, parce que nous ne pouvons percevoir aucune de ses propriétés. Telle est la vérité profonde par laquelle Kant a détrôné l'ancienne métaphysique dans sa *Critique de la raison pure* (1).

Comment concilier la certitude avec une hypothèse qui ramène les intuitions pures, les concepts, les principes et les idées à de pures formes de l'entendement qui n'ont rien de commun avec des connaissances véritables?

Par les jugements synthétiques *à priori*, Kant renouvelle la doctrine de Reid sur les jugements du sens commun, c'est-à-dire des jugements universels et nécessaires portés sans motif rationnel. On les réfute, comme nous avons réfuté la doctrine de Reid.

Quel peut être le motif qui détermine l'esprit à prononcer ces jugements? Ce n'est pas l'intuition directe du rapport qui relie le sujet et l'attribut. Ce n'est pas

(1) V. le Dr Spruyt dans le *Gids*, 1871, t. III, p. 444.

l'expérience ni le raisonnement ; il ne reste qu'à dire qu'ils jaillissent *sans raison* de la nature de la raison, c'est-à-dire qu'ils sont contraires à la nature raisonnable (1).

Voici une observation très judicieuse de M. Janet : Kant demande comment l'objet peut s'accorder avec le sujet, et comment il peut y avoir harmonie entre l'un et l'autre. Mais on peut lui demander également comment le phénomène qui, suivant lui, est *donné*, et qui ne dépend pas de nous, peut s'accorder avec les lois de l'entendement ? D'où vient cet accord ?

On comprend encore que le phénomène prenne la forme de la sensibilité, et qu'il soit perçu à travers l'espace et le temps, puisque c'est la seule manière dont nous puissions voir les choses.

Mais il n'en est pas de même des lois de l'entendement ; pourquoi les phénomènes prennent-ils la peine de paraître ou de disparaître, selon que notre esprit en a besoin pour se satisfaire ?

Par exemple, les lois de l'esprit veulent que quand une première bille en frappe une seconde, la seconde se mette en mouvement : or, ce second mouvement est un phénomène ; et tout phénomène est *donné*, c'est-à-dire *subi* par la sensation. Comment ce second phénomène se produit-il toujours, par cette seule raison que notre esprit en a besoin ? Kant lui-même a vu la difficulté et ne l'a pas résolue : « Il est clair, dit-il, que les objets de l'intuition sensible doivent être conformes à certaines conditions formelles de la sensibilité ; mais on n'aperçoit pas aussi aisément pourquoi ils doivent en outre être conformes aux conditions dont l'entendement a besoin. Il se pourrait à la rigueur que les phénomènes fussent de telle nature que l'entendement ne les trouvât

(1) V. Dupont, *Ontologie*, p. 389.

point du tout conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans une telle confusion que, dans la série des phénomènes, il n'y eût rien qui correspondît au concept de la cause et de l'effet, si bien que ce concept serait tout à fait vide, nul et sans signification (1). »

On ne saurait avouer avec plus de franchise l'impuissance du criticisme à expliquer l'origine, la vérité et la certitude de nos connaissances, et surtout de nos principes universels tels que les fournit l'expérience.

La critique de la raison entreprise par Kant devait logiquement conduire à toutes les contradictions du scepticisme. On permet au philosophe désireux d'arriver à la science d'examiner les fondements, les sources, la nature de notre faculté de connaître, mais à condition de mettre d'abord à l'abri de toute contestation les vérités premières, les bases de tout raisonnement. Kant, en débutant par le doute et la négation, ne peut arriver à aucun résultat positif, il peut détruire, démolir, mais il lui est impossible de reconstruire la science.

Comment faire la critique de la raison dont on doute si on n'a d'autre moyen de contrôle que cette raison même ? D'une part, Kant doute de la raison, de l'autre il prouve sa thèse par les opérations de cette même raison, il a connu parfaitement que la raison ne peut rien connaître.

Kant conclut que le *noumenon*, la chose *en soi*, nous échappe complètement, après avoir connu *en soi* notre faculté de connaître, il tombe évidemment dans la contradiction du scepticisme : il est *certain* que nous ne connaissons rien *avec certitude*.

Le criticisme n'est pas même capable de sauvegarder la réalité objective de l'ordre sensible. Nous ne percevons

(1) *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 152. V. Janet, ouvrage cité, p. 793.

que des phénomènes, c'est-à-dire des impressions des objets. Le *moi* n'est que phénoménal. Y a-t-il une réalité que cachent ces phénomènes? Kant répond qu'il y a des *noumena*. Mais cette réponse répugne aux principes de sa théorie. Car il n'est pas possible de constater leur existence, soit *à priori*, soit *à posteriori*; c'est donc un élément introduit arbitrairement dans le système.

En accordant à Kant toutes les hypothèses gratuites, la connaissance humaine présente toujours une énigme indéchiffrable. L'union des intuitions empiriques qui se fait par les catégories de l'entendement a un caractère exclusivement subjectif et *à priori*, et par conséquent *nécessaire*. Passons sur le grand inconvénient que présente cette théorie, de rendre toutes nos connaissances fausses, puisqu'elles représentent comme nécessaire ce qui est accidentel et contingent.

Mais comment Kant expliquera-t-il pourquoi cette connexion subjectivement nécessaire ne se manifeste pas toujours de la même manière? Pourquoi appliquons-nous tantôt la forme de l'unité, tantôt celle de la pluralité, pourquoi concevons-nous ceci comme cause et cela comme effet? Où est la source de cette diversité? Si elle ne se trouve pas dans les objets, elle est inexplicable, si elle se trouve dans les objets, les théories de Kant tombent par elles-mêmes.

Enfin pour renverser le criticisme par sa base, il suffit de faire voir que les jugements appelés par Kant *synthétiques à priori*, n'existent que dans son imagination. Tous nos jugements synthétiques sont *à posteriori*, tous nos jugements analytiques sont *à priori*. L'esprit humain ne juge jamais et ne peut juger, sans avoir perçu l'identité ou la diversité objective du sujet et de l'attribut. Les seuls jugements téméraires, imposés par la volonté sans motif suffisant, échappent à cette loi psycho-

logique. Or l'esprit découvre cette identité ou cette diversité, soit par la considération des idées, soit par la considération de l'objet. Dans le premier cas, le jugement est analytique et *à priori*, dans le second, il est synthétique et *à posteriori*. Il répugne par conséquent à la nature de la raison de formuler *par elle-même* les jugements dont parle Kant.

Après avoir réfuté les erreurs de Kant, il est superflu de nous occuper en particulier des formes de l'idéalisme, qui, pour expliquer l'origine de nos connaissances inductives, prétend qu'il y a en nous un fonds de notions indépendantes de l'expérience et tirées de l'esprit lui-même.

De quelque manière qu'on présente la théorie des *idées ou principes innés*, elle ne suffit jamais à légitimer la valeur objective et la certitude de nos connaissances. Elle devra s'appuyer en dernière analyse sur une foi aveugle, un instinct intellectuel, inadmissible en philosophie. Nous avouons que l'entendement n'est pas une simple capacité passive, que c'est quelque chose de réel ayant ses propriétés et ses déterminations propres.

Mais nous ne voyons pas comment on peut conclure de cette prémisse qu'il y a dans l'entendement des virtualités, des habitudes, des *idées ou principes innés*.

Nous concevons parfaitement l'âme humaine, principe de la triple vie végétative, sensitive et intellective, déjà en acte comme faculté végétative et sensitive, mais encore en puissance comme faculté intellective. Cette puissance destinée, prédéterminée si l'on veut à saisir par abstraction les essences des chose matérielles, entre en fonction lorsque les conditions de la vie sensitive sont suffisamment développées, et se forme successivement toutes ses idées. Cette explication rend compte en même temps de l'universalité et de la valeur objective des idées,

sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse de l'innéité.

L'hypothèse de la *vision en Dieu* offre trop d'inconvénients pour être acceptable. Elle répugne évidemment à la nature d'un être composé d'esprit et de matière, dont la faculté de connaître ne peut atteindre directement le suprasensible. Elle est contraire à l'expérience, qui constate le caractère médiat, négatif, analogique de nos notions sur Dieu et le monde intelligible, et qui prouve que l'intellect ne voit pas directement l'intelligible, mais le dégage du sensible par une activité supérieure. Enfin, elle met en danger la différence essentielle entre l'ordre naturel et surnaturel, que la théologie commande impérieusement de maintenir, dans l'intérêt de l'intégrité du dogme catholique.

Aucune forme de l'idéalisme, telle est notre conclusion, n'est capable de résoudre le problème de l'induction. Si l'empirisme pèche en accordant un rôle trop exclusif à l'expérience, l'idéalisme pèche du côté opposé, en isolant complétement les idées de leur base expérimentale. Le premier n'explique ni l'universalité ni la nécessité de la conclusion inductive ; le second, tout en expliquant l'universalité, la dépouille de toute valeur objective et scientifique.

La véritable explication se placera au milieu des deux systèmes exclusifs en faisant la juste part à l'expérience et aux idées. Nous allons voir que l'ancienne philosophie a donné cette explication, qui présente la seule solution acceptable du problème.

Dr A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

(*A continuer.*)

LIBERTÉ DE JÉSUS-CHRIST

DANS SA PASSION ET DANS SA MORT

Oblatus est quia ipse voluit... (Isa. LIII, 7.)

Le Roi David, dans l'une de ses visions prophétiques, pénètre jusqu'au sein de la Trinité, et entend le Fils de Dieu, qui exprime à son Père l'insuffisance des sacrifices mosaïques pour lui plaire et désarmer sa justice : *Sacrificium et oblationem noluisti... Holocaustum et pro peccato non postulasti...* (Psalm. XXXIX, 7.) Dix siècles et plus avant l'événement, le saint Roi voit ce Fils bien-aimé recevoir de son Père notre nature, et s'offrir avec amour pour suppléer les stérilités légales, par un sacrifice plus fort enfin que la justice du Père et propre à ravir toutes ses complaisances : *Aures autem perfecisti mihi... Tunc dixi : Ecce venio... ut facerem voluntatem tuam.* (*Ibidem.*) Plus tard, mais encore à huit siècles de distance, le fils d'Amos, Isaïe décrit, avec la clarté de l'histoire, la naissance, la vie, les humiliations, les souffrances, la mort volontaires du Verbe incarné ; et aussitôt, à côté d'inexprimables opprobres, il aperçoit et chante les fruits immenses de salut, de justice, de gloire, qui en seront les suites merveilleuses et le couronnement.

Les moyens si étranges de rédemption du monde que daignera prendre le Verbe de Dieu, devenu Notre-Seigneur Jésus-Christ, moyens nés des dernières profon-

deurs de l'amour divin et que cet amour seul pouvait découvrir, le grand prophète les résume en ces quelques paroles : « Il a été offert en sacrifice, parce que lui-« même l'a voulu » : *Oblatus est, quia ipse voluit.* Immolation parfaitement volontaire et libre de Jésus-Christ pour le salut du genre humain, telle est donc la vérité qu'annonce ici le Prince des prophètes.

L'accomplissement d'une prophétie si heureuse pour nous, si dure pour Jésus-Christ, fera le sujet de cette dissertation. La liberté pleine et entière du divin Sauveur dans sa passion et sa mort sur la croix, peut être considérée sous un double point de vue ; on peut l'examiner par rapport aux hommes et aux choses qui ont contribué à la passion, à la mort du Sauveur, et ensuite par rapport à Dieu son Père. Le premier point de vue vise plus directement et surtout, la liberté extérieure de Jésus-Christ ; et le second, sa liberté intérieure. De là, l'assertion suivante qui embrasse la liberté de Jésus-Christ sous ces deux aspects, et par suite dans toute son ampleur :

Jésus-Christ, dans sa passion et sa mort, a été pleinement libre, soit du côté des hommes et des choses qui ont contribué à ses souffrances et à sa mort, soit du côté de Dieu son Père.

PREMIÈRE PARTIE.

LIBERTÉ PARFAITE DE JÉSUS-CHRIST, DU CÔTÉ DES HOMMES ET DES CHOSES QUI ONT CONCOURU A SES SOUFFRANCES ET A SA MORT.

La première partie n'offre pas de difficulté ; elle demande plutôt une simple exposition des faits qu'une démonstration rigoureuse, tant le Sauveur, dans tout le

drame de sa passion, se montre supérieur aux hommes et aux choses; tant le Sauveur a soin de justifier la parole prophétique de son immolation volontaire, de faire éclater au grand jour son dessein de souffrir et de mourir, parce que telle est sa volonté, tel le bon plaisir de son cœur que l'amour dévore sans garder de mesure. Il faut donc nous contenter de recueillir, de rapprocher les textes évangéliques, de les entendre dans leur sens obvie, naturel, et par là-même vrai, et la démonstration se fera d'elle-même et sera péremptoire. Il suffit pour notre but de reconnaître au Livre divin par excellence, à l'Évangile, la valeur d'une histoire véridique ordinaire ; ce que nul homme sensé ne peut lui refuser.

Pour vouloir dans le sens propre et élevé de ce mot, et comme il convient à l'être intelligent, il faut la connaissance préalable de l'entendement. Il est de principe, en effet, que la volonté ne commence et ne peut commencer ses opérations, ses vouloirs, qu'autant qu'elle est éclairée par les lumières de l'intelligence : *Nihil volitum*, dit l'adage, *nisi præcognitum*, ou, selon l'expression de saint Thomas, *Voluntas enim intellectum consequitur*. (1ª p. q. 19, a. 1.) Or Notre-Seigneur Jésus-Christ a-t-il connu préalablement l'ensemble et les détails de sa douloureuse passion? Ensuite, les a-t-il voulus d'une volonté pleine, entière, et néanmoins parfaitement libre? Oui, Jésus-Christ a connu préalablement et avec la dernière évidence ; oui, Jésus-Christ ensuite a voulu, d'une volonté aussi libre que parfaite, toutes les horreurs de sa passion, sous les trames criminelles, la haine des Pontifes de la synagogue, et sous les faiblesses non moins iniques du Gouverneur romain.

I

Jésus-Christ a connu préalablement et d'une manière parfaite, l'ensemble et les détails de sa douloureuse passion.

Dès le premier instant de sa conception, au témoignage unanime des Docteurs, Jésus-Christ a possédé une science humaine merveilleuse, toute la science créée, et dans le plus haut degré qui se puisse concevoir. Elle était due, cette science, à la dignité infinie de Jésus-Christ, à ses augustes qualités de Rédempteur, de Chef, de Juge, de Roi de l'univers. Elle embrassait, dans sa perfection, tous les êtres, tous les ordres, tous les modes de connaissance qui peuvent convenir à un esprit créé, pénétrant le passé, l'avenir, aussi bien que le présent. Les Docteurs catholiques se plaisent à reconnaître et à justifier au long la science très-parfaite du Sauveur. Saint Thomas en traite dans la troisième partie de la Somme théologique, Questions 9, 10, 11 et 12. Nous ne voulons citer ici que saint Thomas, et encore le seul passage suivant, tiré de la Question X, art. 11, où le saint Docteur examine si l'âme de Jésus-Christ a connu toutes choses, *omnia,* dans le Verbe :

Respondeo dicendum quod, cum quæritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly OMNIA *potest dupliciter accipi : uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus quæ quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus*

dignitatem spectant quodammodo omnia, in quantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium judex constitutus a Deo, QUIA FILIUS HOMINIS EST, *ut dicitur* (Joan. V, 27); *et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est judex; ita ut quod de eo dicitur* (Joan. II, 25) : IPSE ENIM SCIEBAT QUID ESSET IN HOMINE, *possit intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ ejus, quam habet in Verbo... Quædam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturæ, et hujusmodi omnia scit anima Christi in Verbo; comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentiam, et per consequens potentiam et virtutem et omnia quæ sunt in potentia creaturæ.*

Jésus-Christ donc, dès l'aurore de son existence, a vu toute la trame de sa vie mortelle et les douloureuses tribulations qui devaient la couronner. La connaissance anticipée des angoisses du dernier jour et sa résolution de les embrasser sont même la première chose qu'il exprime à Dieu le Père, à son entrée dans le monde, au témoignage de l'Apôtre, tant il est pressé de révéler son amour, de proclamer et d'accomplir sa mission : *Ideo ingrediens mundum dicit : Hostiam et oblationem noluisti; corpus autem aptasti mihi... Tunc dixi : Ecce venio.., ut faciam, Deus, voluntatem tuam* (Heb. X, 5 et 7). Mais, laissons toutes ces preuves, si péremptoires qu'elles soient, pour nous borner, comme nous l'avons promis, aux textes seuls de l'Évangile.

Bien souvent l'Evangile nous atteste la science parfaite, la science universelle du Sauveur : Instincts, pensées, désirs, mystères des esprits et des cœurs, rien ne lui échappe, rien ne peut se dérober à sa souveraine clairvoyance et, pour tout savoir, il n'a nul besoin de secours étranger : *Ipse autem Jesus non credebat semet-*

ipsum eis, eo quod ipse nosset omnes. — Et quia opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat quid esset in homine. (Joan. II, 24 et 25). Ici le Sauveur voit les pensées jalouses, haineuses, des scribes et des pharisiens, en présence de ses œuvres de miséricorde et de rémission des péchés : *Et ecce quidam de scribis dixerunt intra se : Hic blasphemat.— Et cœperunt cogitare scribæ et pharisæi, dicentes : Quis est hic, qui loquitur blasphemias?—Et cum vidisset Jesus cogitationes eorum, dixit : Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* (Matth. IX, 3 et 4. — Luc. V, 21); là, il démêle l'incrédulité, la trahison, les projets homicides qui gisent au fond des consciences : *Sed sunt quidam ex vobis, qui non credunt. Sciebat enim ab initio Jesus qui essent non credentes, et quis traditurus esset eum.* (Joan. VI, 65). *Quid me quæritis interficere?* (Joan. VII, 20).

« Pourquoi cherchez-vous à me tuer ? » La foule qui n'avait pas alors des pensées d'homicide à l'égard de Jésus, ne comprit pas la question ; c'est pourquoi elle ajouta : « Vous êtes possédé du démon ; qui cherche à « vous tuer ? » Mais les princes du peuple, mais les prêtres, ne voyant que trop la justesse du trait, gardèrent le silence.

Que de fois elle revient sous la plume des Évangélistes, cette formule qui révèle en Jésus-Christ la science du cœur et de ses derniers secrets : « Jésus connaissait, Jé- « sus voyait les pensées de ses ennemis, leurs intentions, « leur malice hypocrite » : *Ipse vero sciebat cogitationes eorum.—Ipse autem ut vidit cogitationes eorum* (Luc. VI, 8; XI, 17, etc.) *Jesus autem sciens cogitationes eorum.— Cognita autem Jesus nequitia eorum, ait : Quid me tentatis, hypocritæ?* (Matth. XII, 25 ; XXII, 18, etc.) Cette formule générale démontre à elle seule et puissamment toute la partie de notre thèse relative à la connaissance préalable de Jésus.

Mais nous avons bien plus encore. Venons aux prophéties du Sauveur, expressément relatives à sa passion et à sa mort. La révélation des tribulations finales, au moins quatre fois renouvelée à des intervalles dictés par sa sagesse, Jésus l'a réservée pour la troisième année de son ministère, dans le but de ménager la faiblesse des disciples, de les habituer peu à peu et comme par degré à l'idée de ses souffrances et de sa mort. Pour le même motif, il use d'abord de termes voilés et plus généraux, se bornant à leur déclarer « qu'il lui fallait aller à Jéru-« salem, souffrir beaucoup de la part des anciens, des « scribes et des pontifes, et être mis à mort » : *Exinde cœpit Jesus ostendere discipulis suis, quia oporteret eum ire Jerosolymam, et multa pati a senioribus, et scribis, et principibus sacerdotum, et occidi.* (Matth. XVI, 21).

Au lendemain des gloires de la transfiguration, étant encore en Galilée, Jésus revient à sa passion et à sa mort, en des termes plus concis : *Conversantibus autem eis in Galilæa, dixit illis Jesus : Filius hominis tradendus est in manus hominum. Et occident eum.* (Matth. XVII, 21 et 22). Dans la même circonstance, au milieu de l'enthousiasme général qu'ont suscité la guérison de l'enfant possédé d'un esprit sourd et muet et tant d'autres œuvres merveilleuses, il invite ses disciples à bien graver dans leurs cœurs l'idée de ses souffrances... : *Omnibusque mirantibus in omnibus quæ faciebat, dixit ad discipulos suos : Ponite vos in cordibus vestris sermones istos : Filius enim hominis futurum est ut tradatur in manus hominum.* (Luc. IX, 44.) Les disciples alarmés, sans voir à beaucoup près toute la portée de ce langage, en comprirent pourtant quelque chose : « Ils furent remplis de tris-« tesse, et n'osèrent interroger le bon Maître sur ce « point », craignant d'en savoir davantage : *Et contristati sunt vehementer. Et timebant eum interrogare de hoc verbo.* (Matth. Luc. Ibidem.)

Mais voici qui devient autrement plus formel. Le Sauveur, suivi des Apôtres, marche vers Jérusalem par la route de Jéricho. Quelques mois seulement le séparent des terribles événements ; son esprit en est rempli et il les annonce de nouveau. Il en marque avec précision l'ordre général, les principales et douloureuses phases, et articule pour la première fois sa mort par le crucifiement :... *Assumpsit duodecim discipulos secreto, et ait illis : Ecce ascendimus Jerosolymam, et Filius hominis tradetur principibus sacerdotum, et scribis, et condemnabunt eum morte. Et tradent eum gentibus ad illudendum, et flagellandum, et crucifigendum.* (Matth. xx, 17 et seq.)

Enfin, au moment où elle va commencer, deux jours avant la Pâque, le Sauveur rappelle pour la quatrième fois sa douloureuse passion, qu'il résume dans le crucifiement. Et c'est ainsi qu'il a voulu terminer la longue série de ses prédications publiques, au témoignage de saint Matthieu : *Et factum est, cum consummasset Jesus sermones hos omnes, dixit discipulis suis : Scitis quia post biduum Pascha fiet, et Filius hominis tradetur ut crucifigatur.* (xxvi, 1 et 2.)

Si nombreux et si décisifs que soient déjà les témoignages invoqués jusqu'ici, en faveur de la connaissance préalable de Jésus, nous devons encore en ajouter de nouveaux, afin de ne pas trop laisser dans l'ombre un point d'une importance telle qu'il mérite une mention particulière. Il est dans la passion du Sauveur un trait sensible entre tous à son cœur si tendre et si aimant, un fait devenu l'horreur du monde entier et de tous les siècles. On le voit, nous voulons parler de la trahison de Judas. Le malheureux disciple, à force d'infidélités et de murmures contre son bon Maître, réussit à se donner ce rôle affreux qu'on n'aurait pu soupçonner de la part

d'un homme élevé à l'honneur de l'apostolat, admis à l'intimité de Jésus, son commensal, allant, venant, agissant sous son regard et se reposant à ses côtés et comme sur son cœur. Jésus-Christ a voulu révéler d'une manière spéciale une telle énormité, et faire voir clairement que l'iniquité couverte, dérobée à tous les yeux par la plus grande invraisemblance, ne l'était pas pour les siens.

Cette iniquité éternellement unique, Jésus-Christ l'a vue depuis le commencement ; il l'a vue naître, se développer : *Sciebat enim ab initio Jesus... quis traditurus esset eum* (Joan. VI, 65), et il la signale, dès la deuxième année de son ministère, dans une circonstance solennelle. Pierre venait de protester de la foi, de la fidélité des Douze, à l'encontre des défaillances de plusieurs devant la promesse de l'Eucharistie à Capharnaüm ; Pierre juge des sentiments de tous par les siens propres ; il se trompe. Si douloureuse qu'elle dût être pour son cœur, Jésus fait une exception que son regard seul pouvait discerner ; un démon était parmi les Douze : *Respondit eis Jesus : Nonne ego vos duodecim elegi ? Et ex vobis unus diabolus est.* « Ce qu'il disait de Judas-Iscariote, fils de « Simon, ajoute l'Evangéliste, car c'est lui qui devait « le trahir, bien qu'il fût l'un des Douze. » (Joan. VI, 71 et 72.)

L'Evangile nous redit les révélations si multipliées du Sauveur, à l'heure même où la trahison va se consommer, révélations inspirées par l'amour et cherchant à convertir le traître, à le retirer de l'abîme où il se précipite, bien plus qu'à témoigner de la science du bon Maître : *Et vos mundi estis, sed non omnes.* « Il savait « bien qui était celui qui devait le livrer, c'est pourquoi « il dit : Vous n'êtes pas tous purs. » (Joan. XIII, 10 et 11)... *Ecce manus tradentis me, mecum est in mensa.*

(Luc. XXII, 21.)... *Turbatus est spiritu, et protestatus est, et dixit : Amen, amen dico vobis, quia unus ex vobis tradet me.* (Joan. XIII, 21.)... *Amen dico vobis, quia unus ex vobis tradet me, qui manducat mecum.* (Marc. XIV, 18). Et si Judas, pour dissimuler son abominable projet, ose dire à son tour comme tous les autres : « Maître, « est-ce moi » : *Numquid ego sum, Rabbi?* Le Maître lui répond : « Vous l'avez dit : c'est vous-même » : *Tu dixiti.* (Matth. XXVI, 25), réponse si secrète que Judas seul l'entendit, nouvelle et singulière tendresse du bon Maître envers le plus indigne et le plus haïssable des hommes.

Finalement, après les avertissements et les appels réitérés de la tendresse, Jésus a voulu dire aussi au perfide disciple qu'il ne redoutait, pour ce qui est de lui, ni le traître, ni la trahison. C'est pourquoi il ajoute : « Ce que « vous faites, faites-le au plus tôt » : *Quod facis, fac citius* (Joan. XIII, 27), et il clôt ce douloureux sujet par l'annonce des reniements de Pierre, de l'abandon et de la fuite de tous les Apôtres, malgré les protestations si vives de Pierre et les assurances de tous à lui demeurer pour jamais fidèles.

Jésus-Christ donc, au témoignage de l'Evangile, même considéré comme n'ayant d'autre valeur que la valeur d'une histoire ordinaire, mais véridique, a connu préalablement et d'une manière parfaite l'ensemble et les détails de sa douloureuse passion. Cette première conclusion, on en conviendra, se trouve justifiée dans la plus large mesure, et porte avec elle la plus grande évidence. Oui, le regard de Jésus a plongé à fond et dès le commencement dans tous les mystères de haine et de mort formés contre lui, si grande qu'en ait été ou dû être l'habileté malicieuse. Donc les heures des douleurs, loin d'être pour lui des surprises, ne seront que des heures parfaitement prévues.

Nous ajoutons tout de suite qu'elles sont aussi parfaitement voulues. Jésus-Christ, ayant le cœur non moins brûlant d'amour que l'esprit inondé de lumière, a voulu sa cruelle passion ; il l'a voulue avec tous ses détails d'une volonté pleine et libre, comme le saint Evangile se plaît à l'attester encore, et à l'attester avec cette même force, ce même succès que nous venons de voir dans l'étude de la connaissance préalable.

II

Jésus-Christ a voulu, d'une volonté pleine et parfaitement libre, toutes les horreurs de sa passion et de sa mort.

Cette volonté pleine et libre du Sauveur, fruit et témoignage d'un immense amour, la plume des Ecrivains évangéliques nous la présente de deux manières. Elle nous la montre d'abord se faisant jour de temps à autre, au cours de la vie du Sauveur, avant les tribulations dernières; ensuite elle nous l'exprime d'une manière encore plus émouvante par le tableau de son incomparable attitude, au milieu même des tribulations finales.

Et d'abord, la volonté libre de souffrir et de mourir, Jésus-Christ la possède dès l'aurore de sa vie, ainsi que l'Apôtre nous l'a déjà dit, en nous attestant sa science :... *Ingrediens mundum... tunc dixi : Ecce venio.... ut faciam, Deus, voluntatem tuam.* (Hebr. x, 5.) Qui d'entre les hommes lui a imposé une telle volonté, à sa première apparition dans le monde? Souverainement vraie, souverainement sincère dès son origine, cette volonté persiste sans jamais s'altérer ; elle persiste ferme, vive, ardente, impatiente en quelque sorte. Plusieurs fois, le Sauveur l'exprime en traits enflammés, l'affirme avec une force inouïe. « J'ai un baptême à recevoir, dit-il,

« c'est celui de mon sang. Combien je désire m'y bai-
« gner tout entier! Combien je souffre de son délai » : *Baptismo autem habeo baptizari, et quomodo coarctor usquedum perficiatur!* (Luc. XII, 50). Permet-il à la partie inférieure de l'âme de se troubler, à la pensée de sa terrible passion : *Nunc anima mea turbata est*, c'est pour nous apprendre qu'il ne diffère pas des autres hommes, à l'endroit de la douleur et de l'horreur naturelle de la mort. Mais, la leçon donnée, dominant aussitôt la faiblesse de la chair, il ajoute : « Et que dirai-je?
« Père, sauvez-moi de cette heure? Mais c'est pour cette
« heure même que je suis venu : *Sed propterea veni in*
« *horam hanc*. Père, glorifiez donc votre nom » par mes souffrances et ma mort, quoi qu'il m'en coûte. (Joan. XII, 27 et 28.)

Chaque prophétie du Sauveur sur sa passion suppose et exprime, non moins que sa science parfaite de l'avenir, la résolution inébranlable de l'accepter. « Il lui fal-
« lait aller à Jérusalem, pour y souffrir beaucoup et
« mourir. » On le voit, c'est un parti pris et irrévocable : « Il fallait », *oporteret eum ire Jerosolymam....* « Le
« Fils de l'homme doit être livré, *tradendus est*, aux
« mains des hommes ; il sera livré pour être crucifié. » Et si Pierre, sans rien comprendre d'abord au grand mystère des humiliations du Sauveur, cherche à l'en détourner, il s'attire la réponse saintement indignée : *Vade post me, Satana, scandalum es mihi, quia non sapis ea quæ Dei sunt, sed ea quæ hominum.* (Matth. XVI, 23.)

Jusque sur le Thabor, au milieu des gloires de la transfiguration d'où toute idée de souffrance, d'opprobre, semblerait-il, aurait dû être bannie, Jésus est à sa passion et à sa mort, comme si son cœur ne pouvait, même pour un moment, se passer d'un tel spectacle. Il s'en entretient avec les deux témoins de l'ancienne loi,

Moïse et Élie qui viennent l'adorer et incliner devant lui la Loi et les prophètes : *Et ecce apparuerunt illis Moyses et Elias cum eo loquentes. — Et dicebant excessum ejus, quem completurus erat in Jerusalem.* (Matth. XVII, 3. — Luc. IX, 31.)

Cette heure des douleurs dont Jésus ne veut jamais détacher son esprit et son cœur, l'Évangile l'appelle *son heure*. Oh ! quel beau nom donné à cette heure-là ! Le Disciple bien-aimé ne pouvait en choisir ni un plus beau, ni un plus vrai. Oui, le jour des grandes souffrances est l'heure de Jésus : cette heure est à lui exclusivement ; elle est sa propriété sacrée, et personne n'y touchera sans son autorisation expresse. *Son heure,* Jésus la gouverne et la prendra absolument selon son bon plaisir. Jusque-là, rien ne pourra l'accélérer ou la modifier en quoi que ce soit : ni la fureur des habitants de Nazareth qui veulent précipiter le Sauveur du haut de leur montagne, ni les ruses ou les menaces du renard Hérode, ni les colères aveugles des Juifs de Jérusalem, ni les complots formés et les ordres tant de fois donnés contre lui par les princes du peuple. En toutes ces circonstances qui ne sont pas *son heure*, Jésus n'éprouve aucun mal. Par les moyens qu'il lui convient de prendre, il se retire du danger sans embarras, sans difficulté, et échappe ainsi aux mains déjà levées pour l'arrêter ou pour le lapider. Admirable et invincible preuve de la pleine liberté de Jésus, du côté des hommes, dans sa passion et dans sa mort ! Donc évidemment, lorsqu'on réussira contre lui, c'est qu'il aura daigné le vouloir, c'est qu'il aura daigné se livrer lui-même avec une parfaite liberté.

Mais voici que l'heure de Jésus arrive enfin : *Sciens Jesus quia venit hora ejus, ut transeat de mundo ad Patrem,* (Joan. XIII, 1) et il l'accueille avec toute la joie, avec tout le bonheur de son plus violent désir accompli : *Desiderio*

desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar. (Luc. XXII, 15.) Tel est le cri d'amour qui s'échappe du cœur de Jésus, lorsque sa vie touche au terme si désiré, lorsque les grandes tribulations sont imminentes ; cri d'amour qui embrasse la double immolation du cénacle et du calvaire, et offre en même temps l'irrécusable témoignage de sa persévérante volonté de souffrir et de mourir. Le même cri d'amour pour nous, gage sacré de l'amour le plus grand, celui qui cherche les souffrances et la mort, inaugure donc et achève la vie mortelle de Jésus. C'est l'admirable abrégé de sa vie tout entière.

Il est donc vrai que la volonté pleine et libre du Sauveur par rapport à sa passion et à sa mort, s'est montrée, s'est affirmée plusieurs fois et avec force durant le cours de sa vie. Et ainsi le Sauveur, en tirant du bon trésor de son cœur une telle volonté, espérance et salut du monde, a justifié au plus haut degré sa propre maxime : *Ex abundantia enim cordis os loquitur.* (Matth. XII, 34 et 35. — Luc. VI, 45.)

Mais si vrai, si touchant que soit le spectacle contemplé jusqu'ici, il va le devenir bien davantage encore, si nous considérons cette même volonté du Sauveur au milieu des phases émouvantes de ses dernières tribulations. Plus les apparences allaient être contraires à sa liberté, plus le Sauveur a voulu la faire resplendir à tous les yeux et avec des circonstances telles que l'admiration ne sait où se porter de préférence, parmi tant de merveilles qui la sollicitent à la fois. Trois scènes principales peuvent se partager la passion de Jésus : Le Jardin des oliviers, le Prétoire, le Calvaire.

1° Le Jardin des oliviers.

Dans l'ineffable scène du Jardin des oliviers, les preuves

de notre vérité se multiplient. Le lieu choisi, l'heure, chaque acte, chaque parole du Sauveur apportent la sienne avec une évidence manifeste. — Le lieu est le lieu habituel de la prière nocturne de Jésus, durant le temps qu'il séjourne à Jérusalem, retraite bien connue de tous les disciples et par conséquent de Judas ; et c'est là, en effet, que Judas se rend sans hésiter pour consommer la trahison. Mais qui empêchait le Sauveur d'interrompre sa coutume, de choisir une autre solitude également propice à la prière ? Les lieux retirés manquaient-ils autour de Jérusalem ? Et ce changement seul suffisait à ruiner tout le complot de Judas. « Le Sauveur continue « son usage, observe le Vénérable Bède dans Corneille-« Lapierre, pour être facilement trouvé. Comment donc « prétendre qu'il redoutait la mort, et qu'il a été mis en « croix malgré lui » : *Tradendus a discipulo Dominus, consueti secessus locum, quod facillime reperiri possit, adit. Ubi sunt ergo, qui eum mortem timuisse, invitumque contendunt esse crucifixum?* (Com. in Luc. cap. XXII. 39.)

Il est nuit close, quand Jésus prie au Jardin. Or, cette circonstance favorise visiblement sa sûreté, s'il désire en profiter. Protégé par l'obscurité de la nuit, accrue encore par l'ombre projetée du Moriah et du Temple, par les arbres et le feuillage du jardin, il peut se cacher, il peut fuir, s'il le veut. A quelques pas de là, sous l'autre versant de la montagne, commencent les déserts bien connus de Jéricho et de la Quarantaine avec leurs nombreuses grottes, et les Juifs, occupés dès le lendemain de la fête de Pâque, ne pourront continuer leur poursuite. La fête durant huit jours, le Sauveur aura tout le loisir de s'éloigner davantage et de gagner une terre plus hospitalière. Il n'a donc qu'à le vouloir, pour se mettre en sûreté.

Or, un tel projet, qu'il est loin de la pensée et des désirs de Jésus ! L'heure de Jésus est venue, cette heure dont l'absence seule a rendu si absolument vaines toutes les tentatives contre sa personne. L'heure de Jésus est maintenant venue ; pour lui, le bon Maître, heure tout à la fois terrible et bien-aimée. Demandons à l'Evangile l'accueil qu'il réserve à une telle heure, la bien-aimée de son cœur, si désolante qu'elle doive être :

..... *Et cœpit pavere et tædere* (Marc. XIV, 33.) *Cœpit contristari et mœstus esse. Tunc ait illis : Tristis est anima mea usque ad mortem; sustinete hic, et vigilate mecum. Et progressus pusillum, procidit in faciem suam, orans et dicens : Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste ; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* (Matth. XXVI, 37 et seq.) *Apparuit autem illi angelus de cœlo, confortans eum. Et factus in agonia, prolixius orabat. Et factus est sudor ejus, sicut guttæ sanguinis decurrentis in terram.* (Luc. XXII, 43 et 44.)

Tels sont les flots de tribulation, d'angoisse inexprimables qui marquent les premiers pas de Jésus dans la voie du calvaire. Ils forment plus spécialement la passion de son âme. Mais ces flots si amers, si impétueux, lui-même les provoque, les appelle de son plein gré, s'y abandonne de toute la puissance de sa libre volonté et pour le degré qu'il veut et que lui seul connaît, et pour la durée qu'il a jugé bon de fixer. C'est là le vrai sens de nos textes évangéliques, au témoignage unanime des Commentateurs qui se complaisent à faire ressortir une si touchante vérité et ne craignent pas, dans ce but, de multiplier les expressions. Quelques citations vont nous en convaincre :

Cœpit, « il commence de lui-même, dit Corneille-La-« pierre, il se met très-librement à s'attrister, à crain-« dre, etc. » *Ultro et sponte sua, voluntarie et libere, non*

coacte, non invite..... « Cette tristesse dans le Christ n'a « pas été l'effet de la nécessité ou de la nature, elle n'a « pas été involontaire, de manière à prévenir le com- « mandement de la raison et de la volonté, comme cela « a lieu pour nous, lorsque quelque chose de fâcheux « nous arrive ; mais elle a été tout à fait libre et libre- « ment prise par lui, *Sed fuisse omnino liberam et libere « a Christo assumptam;* ce qui fait dire aux Théologiens « que dans le Christ il n'y a pas eu des passions, mais « *des propassions*, car toutes les affections et mouve- « ments de la volonté, comme de l'appétit sensitif, nais- « saient dans lui de l'inspiration de la raison et du libre « choix de la volonté. Dans le Christ, toutes les forces « et puissances inférieures étaient parfaitement soumises « à la raison et à la volonté, cela était dû à la parfaite « rectitude de son âme.... D'où il permettait à la chair, « dit Jean Damascène, de souffrir ce qui lui est propre, « mais rien en lui de forcé et d'involontaire ; c'est libre- « ment qu'il a éprouvé la faim, la crainte et la tris- « tesse » : *Permittebat carnem pati propria, sed nihil in Christo coactum ; volens enim esuriit, timuit et contristatus est.* (Com. in Matth. cap. XXVI, 37.)

Nous trouvons des considérations semblables et presque avec les mêmes termes dans Maldonat, Tirin, etc., sur le même endroit de Saint Mathieu. Maldonat ajoute que tous les auteurs enseignent la liberté du Christ dans la crainte et les tristesses du Jardin, et qu'on ne peut le nier sans contredire l'autorité de l'Ecriture : *Et ita omnes docent... ut negari salva Scripturæ auctoritate non possit.*

« Quoique Jésus-Christ, observe Suarez, craignît par « une propension naturelle, cependant, avec une vo- « lonté délibérée et efficace qui faisait taire l'appétit « sensible, il embrassait la mort et toutes les douleurs « qu'il se représentait de la manière la plus vive, et

« triomphait de l'affection naturelle ; de là l'agonie : « *Tamen deliberata voluntate et efficaci, et actu appeti-* « *tus a voluntate imperato, mortem et omnes dolores,* « *qui efficacissime proponebantur, amplectebatur, et na-* « *turalem affectum superabat, et hinc agonia provenie-* « *bat.* Cet acte donc de force et d'audace, bien plus que « la crainte et la tristesse de l'appétit, a pu produire « l'altération de son corps et la sueur de sang. Ce que « Saint Luc indique suffisamment par ces paroles : *Et* « *factus in agonia prolixius orabat, et factus est sudor* « *ejus sicut guttæ sanguinis decurrentis in terram.* (In 3 « p. Disp. 34, sect. 2ª, n. 5.)

Longtemps auparavant, saint Thomas avait démontré la même vérité. Il distingue d'abord deux sortes de passions que l'âme peut éprouver : les passions corporelles par suite de quelque lésion du corps, et les passions animales qui naissent de ses opérations et qui sont proprement les affections de l'appétit sensitif que le Christ avait, comme les autres choses propres à la nature humaine, ensuite le saint Docteur continue ainsi : *Sciendum tamen est quod hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem quantum ad objectum ; quia in nobis plerumque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium ; quia hujusmodi passiones frequenter in nobis præveniunt judicium rationis ; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit... quod « hos motus certissimæ dispensationis* « *gratia ita, cum voluit, Christus suscepit animo huma-* « *no, sicut cum voluit factus est homo. » Tertio, quantum ad effectum ; quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit ; quia motus naturaliter huma-*

næ carni convenientes sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quæ conveniebant. Unde Hieronymus dicit (Super Matth. sup. illud cap. 26 : Cœpit contristari) *quod, « Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret « hominis, vere quidem contristatus est ; sed ne passio in « animo illius dominaretur, per propassionem dicitur « quod cœpit contristari et mœstus esse, » ut passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.* (3 p. q. 15, a. 4.)

Dans la réponse *ad primum*, notre saint Docteur n'est pas moins formel... *Anima Christi*, dit-il, *poterat quidem resistere passionibus, ut ei non supervenirent, præsertim virtute divina ; sed propria voluntate se passionibus subjiciebat tam corporalibus quam animalibus.* (*Ibid.*)

Au reste, l'interprétation des Auteurs ressort visiblement des circonstances mêmes où se produisent les premières atteintes de la passion du Sauveur et que l'Evangile a eu soin de noter. Jusqu'au jardin, en effet, nul indice en Jésus de tristesse, de crainte, etc.: il achève paisiblement sur la route de Gethsémani le discours du Cénacle. A peine est-il entré dans le jardin et s'est-il éloigné des disciples de quelques pas, que tout à coup il éprouve des angoisses mortelles, pareilles aux frissons de l'agonie ; c'est la tristesse, l'effroi, la stupeur qui se confondent dans une impression terrible et accablante. Revient-il à ses disciples, on dirait qu'il ne ressent plus rien ; il leur parle avec calme et bonté, leur renouvelle ses recommandations. Retourné à sa prière, il reprend toutes ses tribulations. Dans un instant, nous allons le voir en face de ses ennemis, non seulement sans crainte ni tristesse, mais avec une force calme et réfléchie, avec un courage prodigieux qui dominent tout. Qu'est-ce à

dire, sinon qu'ici tout est soumis à sa puissante volonté? Il prend, il laisse les angoisses, il les reprend pour les laisser encore, absolument selon son gré et comme bon lui semble.

Les textes de l'Evangile rappelés plus haut accusent donc en Jésus-Christ le privilège unique d'être tout à la fois cause active et passive d'incomparables tribulations, d'une agonie anticipée qu'il veut subir au début et non au terme de sa passion, contre l'ordre de la nature, afin de mieux attester son empire absolu et sa souveraine liberté.

Après ces premières épreuves auxquelles se mêle une humble prière destinée à nous en faire soupçonner l'étendue, et que lui-même veut ne pas voir exaucée, Jésus n'a rien perdu de sa force. Il se relève plus fort que la douleur, plus fort que la tristesse mortelle, et revient à ses disciples une dernière fois : « Levez-vous, « allons, voici qu'approche celui qui me livrera » : *Surgite, eamus, ecce appropinquavit qui me tradet.* (Matth. XXVI, 46.) Il va à ses ennemis, « sachant tout ce qui al- « lait fondre sur lui »: *Sciens omnia quæ ventura erant super eum, processit;* il va à eux bien plus qu'ils ne viennent à lui, les interroge, se déclare hardiment : *Processit et dixit eis : Quem quæritis?* Et sa puissante réponse : *Ego sum*, les jette à ses pieds, éperdus, foudroyés. (Joan. XVIII, 4-6.) Il est donc bien leur maître ; il est donc bien lui seul et sans armes plus fort qu'une troupe d'hommes armés, et peut en faire ce que bon lui semblera.

Il est d'autres considérations. Dans une circonstance naturellement si critique, le Sauveur ne laisse voir ni faiblesse, ni témérité, ni impatience, ni précipitation. C'est une incomparable possession de lui-même qui ravit ; il dit à tous et à chacun ce qui convient, il domine

tout avec une prodigieuse supériorité. « Si c'est moi que « vous cherchez, laissez aller ceux-ci, » *Sinite hos abire*, et sur ce mot, pas un des siens n'est touché. Il dévoile en la recevant, la trahison de Judas, dissimulée sous le symbole du plus affectueux respect ; il guérit, par un nouveau prodige, nouvelle preuve de sa puissance, la blessure que Pierre vient de faire en s'adressant à celui-ci, il lui reproche d'abaisser sa dignité à la condition d'un homme qui aurait besoin de défense, et lui rappelle que les milices célestes sont à sa disposition, s'il en veut user. (Joan. XVIII, 8 et seq.; Matth. XXVI, 53.)

Ce n'est pas tout encore. Le Sauveur aperçoit autour de lui des princes des Prêtres, des officiers du temple, des anciens qui avaient suivi de loin leurs satellites. « Vous êtes venus à moi, leur dit-il, comme à un vo- « leur, me prendre avec des épées et des bâtons. J'étais « tous les jours au milieu de vous, enseignant dans le « temple, et vous ne m'avez pas arrêté ; mais c'est que « voici votre heure et la puissance des ténèbres » : *Sed hæc est hora vestra, et potestas tenebrarum.* (Luc. XXII, 52 et 53.; Matth. *Ibid.*) C'était leur déclarer qu'il avait fallu attendre pour l'arrêter, l'heure marquée par lui ou son bon plaisir, puisqu'ils n'avaient jamais pu y réussir auparavant, quoiqu'il fût au milieu d'eux et comme entre leurs mains.

Maintenant, ayant dit et fait au jardin de Gethsémani tout ce qu'il avait librement résolu, Jésus daigne consentir à être lié et emmené. Et c'est sur cette permission seule, volontaire et libre au plus haut degré, on en conviendra, qu'on réussit enfin à mettre la main sur lui : *Cohors ergo, et tribunus, et ministri Judæorum comprehenderunt Jesum, et ligaverunt eum, et adduxerunt eum...* (Joan. VXIII, 12 et 13.) Les aveugles ! parce qu'il s'est mis entre leurs mains et qu'il va leur laisser faire sur

lui tout ce qu'ils voudront, ils s'imaginent qu'ils en sont devenus les maîtres et que leur habileté a triomphé de tout !

Allez donc, ô Jésus, enchaîné, avec vos ennemis. Vous vous êtes livré de vous-même à eux, non une seule fois, mais autant de fois que, pouvant vous soustraire à leur implacable poursuite, vous avez refusé de le faire. Allez confesser devant Caïphe et son conseil votre divinité, avec la certitude d'en être le premier martyr. Allez, ô tout-puissant Jésus, subir le reste de la nuit les coups, les dérisions, les crachats des valets enhardis doublement et par la bassesse de leurs propres instincts et par l'assurance de bien servir leurs maîtres. Nous savons assez que vous daignez consentir à de telles indignités. Comment, d'ailleurs, Celui qui a guéri d'un mot tant d'infirmités, calmé la tempête, ressuscité les morts, ne pourrait-il, s'il le voulait, retenir les mains qui le frappent, paralyser les langues, les bouches impures qui l'insultent et le couvrent de crachats?

2° Le Prétoire.

La scène du Prétoire nous donne aussi la démonstration manifeste et non moins péremptoire du parfait vouloir de Jésus-Christ, par rapport aux tourments qui lui restent à souffrir et à la sentence de mort qui doit intervenir. Voici d'abord en quelques mots toute la substance de cette nouvelle preuve. L'accusé, ayant sous la main des moyens de défense, faciles, sûrs, efficaces, s'il se refuse à les employer, préfère et veut, on n'en saurait douter, les peines et la sentence qu'il prévoit et dont il est menacé.

Or, telle est exactement la situation de Jésus-Christ, devant le gouverneur Pilate. Donc, il veut de son plein gré les nouveaux supplices que déjà il connaît, et jusqu'à celui de la croix qui doit tout consommer.

La mineure seule de notre syllogisme demande quelques développements. Les moyens de défense, faciles, efficaces, le Sauveur les trouve dans la nature de l'accusation portée contre lui, dans les dispositions de Pilate et même dans celles d'Hérode.

Et d'abord quelle était l'accusation ? « Si cet homme « n'était pas un malfaiteur, répondent à Pilate, en abor- « dant le Prétoire, les accusateurs de Jésus, nous ne « vous l'eussions pas livré. » (Joan. XVIII, 30). « Nous « l'avons trouvé qui soulevait le peuple, et empêchait « de payer le tribut à César, se disant le Christ-Roi. » (Luc. XXIII, 2.) Plus tard, voyant que rien n'aboutissait, ou du moins assez vite, ils ajoutent, comme en désespoir de cause : « Nous avons une loi, et, selon cette « loi, il doit mourir, parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu. » (Joan. XIX, 7.) Telle est l'accusation des éternels adversaires du Sauveur.

Or, qui ne voit combien il était facile au Sauveur, s'il eût voulu, de confondre de nouveau des adversaires que déjà tant de fois il avait confondus, de mettre à néant une accusation de tout point insoutenable ? Une telle accusation, en effet, est ou vague et par là sans valeur, ou fausse et absolument le contraire de la vérité, ou elle dénature avec malice ce qui est vrai au fond, pour en faire un crime d'Etat ou de Religion. Et qui empêchait le Sauveur de faire valoir la violation de toutes les formes juridiques dans la procédure au palais de Caïphe, dont on poursuivait la ratification auprès du Gouverneur romain, le seul appel de témoins subornés, les contradictions de leur faux témoignage, etc.? (Marc. XIV, 56 et 59.)

Que fait le Sauveur Jésus en présence de cette œuvre de haine mortelle, qu'appuient seules des clameurs furibondes et que d'un mot il peut renverser ? Il se tait ;

pas un mot ne sortira de sa bouche pour sa facile justification, pour écarter le danger qui croît d'heure en heure : *Et cum accusaretur a principibus sacerdotum, et senioribus, nihil respondit.* (Matth. XXVII, 12.) Si Pilate lui dit : « N'entendez-vous pas de combien de choses ils « vous accusent ? » Il se tait ; et ce silence aussi digne, aussi noble qu'absolu, cette paix inaltérable au milieu d'une foule déchaînée, jette le gouverneur dans une profonde admiration : *Et non respondit ei ad ullum verbum, ita ut miraretur præses vehementer.* (Matth., *Ibid.*, 13 et 14.)

Une telle attitude n'est-elle pas l'indice absolument certain que l'accusé Jésus est un accusé volontaire ? Un seul mot tombé de ses lèvres serait un triomphe, la confusion complète de ses ennemis, et il se tait ! Ce silence obstiné de Jésus, quel irrécusable, quel éloquent témoignage de son amour des supplices et de la mort !

Pilate est favorable au Sauveur ; Hérode aussi, depuis quelque temps, a conçu pour lui une certaine admiration et un grand désir de le voir, à cause de la célébrité qui s'attachait à son nom. (Luc. XXIII, 8.) Pilate nous apparaît instruit de ce qui concernait Jésus, de sa qualité de Christ, des colères du Sanhédrin ; il connaît même jusqu'au motif secret des haines qui le poursuivent et l'amènent au Prétoire : *Sciebat enim quod per invidiam tradidissent eum summi sacerdotes.* (Marc. XV, 10. — Matth. XXVII, 18.) Convaincu de sa parfaite innocence, il la proclame jusqu'à six fois, du haut de son tribunal, durant la scène qui s'accomplit sous ses yeux. *Ego nullam invenio in eo causam.* (Joan. XVIII, 38.) *Nullam causam invenio in homine isto, ex his in quibus eum accusatis; sed neque Herodes.....* (Luc. XXIII, 14 et 15,) tel est le mot qui revient sans cesse sur ses lèvres, et, à l'heure même où il livre l'innocente victime, Pilate cherche en-

core à la délivrer : *Et exinde quærebat Pilatus dimittere eum.* (Joan. XIX, 12.)

Mais pourquoi le Sauveur ne cherche-t-il pas à profiter de telles dispositions pour plaider sa cause? Pourquoi ne les rend-il pas efficaces, lui qui possède la science de tourner infailliblement les esprits et les cœurs, selon son bon plaisir? Pourquoi les désirs du président Pilate vont-ils s'éteindre et périr devant le cri de la multitude égarée : *Si hunc dimittis, non es amicus Cæsaris; omnis enim qui se regem facit, contradicit Cæsari*, et celui des indignes Pontifes : *Non habemus regem, nisi Cæsarem?* (Joan. XIX, 12 et 15). La raison de ce mystère, disons mieux, la raison de l'impénétrable mystère d'amour qui se révèle ici, nous la chercherions en vain hors du cœur de Jésus. C'est là qu'il faut aller pour voir du moins la vérité, si ce n'est pour la comprendre. Le Seigneur Jésus a résolu de souffrir encore et de mourir, et cette résolution que rien n'ébranlera, lui impose de nouveau le silence et devant Hérode et devant Pilate, et lui interdit de rien tenter pour sa délivrance.

Le Sauveur va donc, parce qu'il le veut, aux supplices inventés vainement comme moyens de salut par la faiblesse de son juge. Il ira, parce qu'il le veut, aux moqueries d'Hérode et de sa cour, à la comparaison du scélérat Barabbas pour y succomber, à la flagellation, aux dérisions, aux outrages des valets de Caïphe et du Sanhédrin, renouvelés et accrus par les impitoyables légionnaires de Rome et de César.

Après tous ces tourments et ces ignominies, l'inique et lâche Gouverneur qui n'a su que trembler devant la haine déchaînée, quand il aurait dû la faire trembler, livre Jésus à la fureur de ses ennemis pour être crucifié : *Pilatus autem volens populo satisfacere, dimisit illis Barabbam et tradidit Jesum flagellis cæsum, ut crucifi-*

geretur (Marc. xv, 15.—Matth. xxvii, 26). C'est ainsi qu'il finit, après l'avoir déclaré tant de fois innocent! Qu'aurait-il fait de plus, s'il l'avait reconnu coupable? Lave tes mains, ô Pilate, le plus inique des juges; déclare-toi innocent du sang de ce Juste. Ta déclaration, loin de te justifier t'accuse: tu sens donc le poids du crime peser sur toi et tu essaies, mais en vain, de l'écarter. Non, Pilate, tu n'es pas innocent, mais, au contraire, tues le grand et le vrai coupable du sang de ce Juste que, sans toi, on ne pouvait verser; les Juifs l'on dit assez haut: *Nobis non licet interficere quemquam.* (Joan. xviii, 31.) Lave donc tes mains, tu n'ôteras pas le stigmate du déicide qui est sur toi pour toujours. Et le symbole éternel de la foi catholique redira aux siècles à venir, non pas le nom d'Hérode, ni de Caïphe, ni même de Judas, si criminels qu'ils soient, mais le tien, ô Pilate, comme un nom d'iniquité et un nom de bourreau: *Passus sub Pontio-Pilato, crucifixus, mortuus.* (Symb. Apost.)

Nous l'avons vu, jusqu'ici donc tout est volontaire et et libre dans la passion du Sauveur. Il nous reste à voir s'il en est encore de même dans la scène finale, sur les hauteurs du Calvaire.

3° Le Calvaire.

Le crucifiement, attestent d'une voix unanime les Commentateurs, est le genre de mort à la fois le plus ignominieux et le plus cruel. L'atrocité d'un tel supplice, saint Thomas la justifie ainsi... : *Mors crucifixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus, et ipsum pondus corporis pendentis continue auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicut hi qui gladio interficiuntur.* (3 p. q. 46. a. 6).

En Jésus-Christ, observe encore saint Thomas dans le même article, la douleur recevait un très-grave surcroît de sa parfaite constitution, et du double caractère qu'elle avait, de douleur volontaire et pure, c'est-à-dire en proportion avec la grandeur de la fin, le salut du monde, et sans mélange d'aucun adoucissement. Les souffrances du Sauveur sur la croix sont donc extrêmes et bien au-dessus de nos conceptions. Néanmoins voyez le calme, l'inaltérable patience de Jésus, la parfaite jouissance de lui-même au milieu de telles douleurs, au milieu des railleries, des blasphèmes qui continuent de retentir autour de Lui. Voyez ce qu'il fait du haut de son gibet, et cherchons à découvrir si c'est là l'attitude d'un supplicié involontaire, impuissant, qui subit malgré lui le plus affreux des sorts, ou l'attitude d'un vainqueur qui achève sa victoire.

En premier lieu, c'est un immense cri d'amour vers le Père en faveur de ses bourreaux : *Pater, dimitte illis; non enim sciunt quid faciunt.* (Luc. XXIII, 34). C'est un autre cri d'amour qui assure la couronne du ciel à l'un des scélérats crucifiés à ses côtés, que sa grâce a transformé : *Amen dico tibi : Hodie mecum eris in paradiso.* (Ibid. 43.) Et puis, c'est encore une nouvelle effusion d'amour, et cette fois pour la terre entière. Jésus fait à la terre le don du plus riche trésor après lui-même, le don de sa Mère qui devient la mère de tous les enfants de Dieu : *Dicit matri suæ : Mulier, ecce filius tuus. Deinde dicit discipulo : Ecce mater tua.* (Joan. XIX, 26 et 27).

Après cette satisfaction donnée aux besoins de son cœur, le Sauveur se retourne vers son Père et pousse vers lui la plainte filiale et soumise qui révèle un abîme de tribulations, et nous fait entrevoir le mystère de ces heures d'angoisse que le Père a laissé atteindre les limites extrêmes : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?*

(Matth. XXVII, 46). Il accomplit enfin le dernier détail de cette multitude de prophéties qui lui sont relatives : « Dans ma soif, ils m'ont abreuvé de vinaigre » ; (Psal. 68) *Ut consummaretur Scriptura, dixit : Sitio ;* ayant pris du vinaigre présenté à ses lèvres, il ajoute : *Consummatum est*, « tout est consommé », et ma passion, et les Écritures, et ma vie que je n'ai plus qu'à déposer entre les mains de mon Père (Joan. XIX, 28 et seq.)

C'est ici le terme suprême de la vie mortelle du Sauveur, et en même temps le point décisif de notre thèse. Aussi, sur ce point extrême, les Evangélistes ont-ils soin d'accumuler les preuves de notre vérité. Chaque mot employé en est une ; c'est un jet de lumière continu et éblouissant.

D'abord, c'est le grand cri avec lequel Jésus déclare remettre son âme entre les mains du Père : *Et clamans voce magna.* Il n'est donc pas affaibli, malgré l'interminable série des tortures infligées par les hommes. Ces tortures n'ont ni épuisé les forces, ni troublé les facultés de la victime volontaire qui choisit elle-même l'instant de sa mort et l'annonce par un grand cri. *Ut Christus ostenderet*, dit saint Thomas, *quod passio illata per violentiam, ejus animam non eripiebat, naturam corporalem in sua fortitudine conservavit, ut etiam in extremis positus voce magna clamaret, quod inter alia miracula mortis ejus computatur... Fuit etiam mirabile in Christi morte quod velocius mortuus fuit aliis qui simili passione afficiebantur... Sicut enim ejus voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum ; sic etiam quando voluit, subito cessit nocumento illato.* (3 p. q. 47, a. 1. ad 2um.) *Mors Christi*, dit de son côté Suarez, *non fuit naturalis, id est, necessaria, sed potius libera ac voluntaria, quatenus supernaturali virtute illam impedire potuit et noluit.* (In 3. p. disp. 38, sect. 1, n. 12.)

Et criant à haute voix, Jésus dit : *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* Parler ainsi et mourir aussitôt après, *Et hoc dicens, expiravit*, n'est-ce pas evidemment mourir quand on le veut et parce qu'on le veut? (Luc. XXIII, 46.)

En second lieu, Jésus incline lui-même la tête et lui donne la place qu'elle doit avoir, après qu'il aura rendu l'esprit. Il ne veut pas même laisser à la mort cette petite part de lui incliner la tête à sa guise : *Et inclinato capite.* (Joan. XIX, 30.) Un tel détail peut paraître petit en soi, mais qu'il est grand par sa signification : il atteste la puissance sur la mort ! C'est l'instruction que les Pères nous donnent ici, dans le savant commentateur Corneille-Lapierre. « Le Sauveur a donc incliné la tête, « dit Théophylacte, comme le maître de la mort » : *Ergo inclinavit caput, quasi Dominus mortis.* « Il agit ainsi, « d'après saint Jean-Chrysostôme, afin de montrer que « pour lui la mort n'est pas l'effet de la nécessité, mais « de sa libre volonté » : *Inclinato capite tradidit spiritum, ut non necessitate, sed voluntarie se mori ostenderet.* « Il a vécu le temps qu'il a voulu ; quand il a voulu « aussi, il a rendu l'esprit » : *Quod voluit, vixit ; quando voluit, tradidit spiritum.* Saint Athanase s'exprime d'une manière encore plus saisissante. « La mort, dit-il, re- « doutait le Christ et n'osait venir à lui ; c'est pourquoi « il l'appelle en baissant la tête ; avant qu'il ne lui eût « fait signe, elle n'osait s'approcher de plus près » : *Inclinato capite, quia mors Christum metuens, ad ipsum non audebat accedere ; Christus autem inclinato capite eam vocavit ; antequam enim inclinasset caput, propius accedere verebatur.* (Com. in Matth. cap. 27, 50.)

Enfin, Jésus rend l'esprit : *Emisit spiritum.* Chose merveilleuse, aucun des Évangélistes ne dit : « Il mourut », expression de la passivité, c'est-à-dire d'une chose fata-

lement subie. Les termes dont ils se servent pour exprimer la mort du Sauveur, indiquent tous un acte volontaire et libre, comme on le voit plus sensiblement dans le texte grec. Saint Matthieu se sert des mots que nous venons de citer : *Emisit spiritum*. Saint Marc et saint Luc disent : *Expiravit*. Saint Jean emploie les termes : *Tradidit spiritum*. Ce langage si bien mesuré, voici comment deux illustres docteurs de l'Église le commentent en quelques mots. *Quod enim emittitur* dit saint Ambroise, *voluntarium est; quod amittitur, necessarium.— Spiritus Mediatoris*, ajoute saint Augustin, *carnem non deseruit invitus, sed quia voluit, quando voluit, quomodo voluit*. (Corn. *Ibidem*.)

Il est donc vrai que Jésus-Christ expire sur la croix avec une volonté pleine et une liberté parfaite. Sa belle âme ainsi volontairement séparée de son corps, libre encore parmi les morts (Psal. 87), pénètre dans les profondeurs de la terre, et va briser les fers d'un peuple de captifs qui l'attendent depuis quarante siècles. Et ce corps qu'elle a laissé pour un peu de temps, ne le dirait-on pas toujours protégé par sa force victorieuse, comme d'un bouclier impénétrable ? Le corps sacré du Sauveur, en effet, ne sera pas brisé, selon les désirs inassouvis des Juifs ; ravi enfin à leur cruauté, ils ne le verront plus. Des mains pieuses et amies le toucheront seules désormais, s'efforçant d'adoucir la plaie universelle qui le couvre par les suaires de fin lin, les parfums précieux et le repos d'un tombeau neuf et pur.

La première partie de notre assertion générale est démontrée, c'est-à-dire la liberté de Jésus-Christ dans sa passion et dans sa mort, considérée du côté des hommes et des choses qui ont contribué à ses souffrances. D'une part, Jésus-Christ a connu préalablement et d'une manière parfaite, l'ensemble et les détails de sa doulou-

reuse passion ; de l'autre, il en a voulu toutes les horreurs d'une volonté aussi libre que pleine et absolue. Sous ce rapport donc la parole d'Isaïe : « Il a été offert « en sacrifice, parce que lui-même l'a voulu », a reçu son entier accomplissement. L'Évangile nous a montré avec quelle perfection le Sauveur a réalisé, et au-delà, la vision du grand Prophète, si émouvante, si suave qu'elle soit avec les comparaisons de la brebis qu'on égorge sans résistance de sa part et de l'agneau muet devant celui qui le tond : *Oblatus est quia ipse voluit, et non aperuit os suum; sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.* (Isai. LIII, 7.)

Il nous reste à démontrer que la prophétie n'a pas reçu un moindre accomplissement, si l'on considère la mort du Sauveur du côté de Dieu, son Père. C'est l'objet de notre seconde partie.

(*A suivre*).

L'abbé VIVET.

CE QU'IL FAUT POUR UNE CHAPELLE PUBLIQUE.

—

Généralement une chapelle n'est réputée publique que lorsqu'elle est ouverte pour l'usage de tous ; et comme pour cela la porte de l'édifice doit donner sur un lieu où tout le monde ait un libre accès, en règle ordinaire l'entrée d'une chapelle publique doit répondre immédiatement à la voie publique. Il ne faut donc pas qu'un propriétaire ait le droit de fermer le passage qui conduit à cette chapelle. Elle ne serait pas publique dans ce cas.

Néanmoins le Saint-Siège accorde quelquefois le privilège de chapelle publique à certains oratoires construits en des lieux auxquels on ne peut parvenir qu'en suivant un chemin établi sur une propriété privée ; mais il exige alors que le maître du terrain s'engage par acte public à en laisser à perpétuité le libre accès. Les *Analecta* (1) citent plusieurs décisions à l'appui de notre affirmation. Nous nous contenterons d'indiquer la suivante :

« S. Congr. censuit capellam per illustrissimum et reveren-
« dissimum D. Card. Bevilaqua construendam in villa nuncu-
« pata Tusculana, si construatur in loco, ad quem omnibus
« pateat aditus, nec habeat aditum vel prospectum in privatas
« ædes, dictusque Illustrissimus publico instrumento se obliget
« semitam, qua itur ad capellam prædictam cuique liberam
« in perpetuum servare, atque illius dominio et juri renun-
« tiet, edicto de privatis oratoriis hac de re edito non com-
« prehendi, ibique de licentia Ordinarii posse missam cele-
« brari. »

(1) 25e livraison, col. 651 et suiv.

Bien qu'il soit à désirer que les chapelles publiques soient isolées des maisons particulières, cela n'est pas pourtant absolument nécessaire. Consultée à cet égard, la S. Congrégagation du Concile répondit que les chapelles adhérentes aux maisons ne sont pas comprises dans la défense faite par le Concile de Trente, de laisser dire la messe dans les habitations privées, pourvu que l'entrée de ces chapelles corresponde à la voie publique et qu'il n'y ait pas de communication avec les maisons contiguës (1).

Il pourrait néanmoins y avoir communication par une cour intérieure, si le propriétaire déclarait par acte public renoncer à la propriété de cette cour (2). La S. Congrégation des Evêques et réguliers à concédé même la faculté d'entendre la messe dans une chapelle publique, en se tenant dans une pièce séparée par un grillage (3).

Une chapelle située dans l'intérieur d'un château, peut être réputée publique si elle reçoit la consécration épiscopale. Mais la S. Congrégation du Concile, en décidant un cas dans ce sens, a exigé que le maître du château s'obligeât à tenir ouverte l'entrée de la cour par où l'on arrivait à la chapelle et qu'en outre il la dotât (4).

Lorsque la construction d'une chapelle a été commencée avec l'agrément de l'Ordinaire, celui-ci n'est pas libre de retirer la permission, ni la sienne, ni celle donnée par son prédécesseur. Voir ce cas décidé par la Congr. du Concile *Thesaurus resolutionum*, 1840 (5).

L'Evêque ne peut non plus suspendre l'exercice du culte dans une chapelle publique qui a été érigée, selon les prescriptions canoniques, avec la permission de l'Ordinaire. Décidé en 1847 par la S. Congr. du Concile (6).

(1) *Analecta, ibid.*, col. 652, n° 90.
(2) *Ibid.*, n° 93.
(3) *Ibid.*, n° 92.
(4) *Analecta, ibid.*, n° 94.
(5) *Ibid.*, n° 99.
(6) *Ibid.*, n° 101.

FONCTIONS QUI PEUVENT OU NE PEUVENT PAS ÊTRE REMPLIES DANS LES ÉGLISES OU CHAPELLES.

Les églises sont ou paroissiales ou destinées à certaines fonctions du culte divin, obligatoires ou de simples dévotion, ou enfin elles sont chapelles domestiques.

§ 1.

Fonctions qui ne peuvent être exercées dans aucune église sans l'autorisation de l'Ordinaire.

1° Dans aucune église il n'est permis d'exposer le saint Sacrement ou de s'en servir pour bénir le peuple, sans avoir obtenu la permission de l'Evêque. C'est Benoît XIV qui le dit dans son décret du 16 avril 1746 : *Non licet exponere publice divinam Eucharistiam, nisi causa publica et Episcopi facultas intervenerit.* Ce décret avait été précédé de plusieurs autres (1).

On pourrait néanmoins, d'après un autre décret de la Sacrée Congrégation des Evêques et réguliers, du 9 décembre 1602, exposer la divine Eucharistie, sans permission, en se contentant d'ouvrir le tabernacle, sans découvrir le ciboire, pourvu qu'on ne donnât pas la bénédiction et qu'il y eût six cierges allumés. Un motif d'intérêt privé peut suffire pour autoriser cette espèce d'exposition qui doit être faite par un prêtre revêtu d'un surplis et d'une étole (2).

2° L'autorisation de l'Ordinaire est nécessaire pour prêcher dans les églises. Les prêtres attachés au service de ces églises sont censés avoir cette autorisation; les autres prêtres doivent en obtenir la permission de l'Evêque : les curés ne peuvent la donner qu'autant qu'ils y sont autorisés par le Prélat, ou par une coutume ayant les conditions requises et étant consé-

(1) *Manuale tot. jur. can.*, n° 3759.
(2) *Ibid.*, n°s 3761 et 3762.

quemment approuvée par l'Ordinaire. Cette discipline est tirée du Concile de Trente, sess. XXIV, c. 4 : *Nullus sive sæcularis sive regularis, etiam in ecclesiis propriorum ordinum, contradicente Episcopo, prædicare præsumat*. Elle doit s'entendre même du prône et du catéchisme (1).

3° Défense est faite aux Evêques, par le saint Concile de Trente, de laisser dire la messe et d'administrer les sacrements, non seulement par des prêtres vagabonds et inconnus, mais encore par tout prêtre étranger, s'il n'est muni de lettres de recommandation de son Evêque ou d'un *celebret : Nullus præterea clericus peregrinus, sine commendatitiis sui Ordinarii litteris, ab ullo Episcopo ad divina celebranda et sacramenta administranda admittatur* (Sess. XXIII, c. 16, *de Reform.*) *Singuli* (*Episcopi*) *in suis diœcesibus interdicant ne cui vago et ignoto sacerdoti missas celebrare liceat* (Sess. XXII, *Decret. de obs.*) Innocent III, longtemps auparavant, avait fait la même défense, dans sa réponse au Patriarche de Jérusalem, insérée dans les Décrétales (2).

Il est d'usage dans plusieurs diocèses que l'Evêque autorise les curés et autres prêtres chargés du service des églises de permettre, pendant un certain temps (huit ou dix jours, par exemple) la célébration des saints mystères aux étrangers munis d'un *celebret* de leur Ordinaire ou à ceux qui sont bien connus d'eux ; mais il pourrait exiger qu'ils ne donnassent cette permission qu'à ceux que lui ou ses grands vicaires auraient autorisés par écrit à la recevoir (3). Il peut exiger la même chose des religieux même exempts, et cela sous peine de censure. Mais les religieux étrangers peuvent dire la messe dans les églises de leur ordre (4).

4° La permission de l'Ordinaire est requise pour les prières publiques dans toutes les églises, celles des réguliers exempts seules exceptées. Le pouvoir civil n'a pas le droit de les prescrire, et il ne peut que prier les Évêques de les ordonner dans

(1) *Ibid.*, n° 1497.
(2) Décret. *Tuæ, de clerico peregrinante.*
(3) Bouix, *de Episcopo*, t. II, p. 290. etc.
(4) *Manuale tot. jur. canon.*, n° 1015, etc.

leurs diocèses respectifs. Les religieux même exempts sont tenus, sur ce point, d'obtempérer aux prescriptions des ordinaires et de faire les prières que ceux-ci ont indiquées. S. C. des Rites, 16 févr. 1856, n° 5222 ad 5 (1).

5° Le saint Concile de Trente défend d'admettre, dans les églises même exemptes, les images et les reliques qui ne seraient pas reconnues et approuvées par l'Ordinaire (2).

§ II.

Fonctions qui peuvent être remplies dans les églises paroissiales.

Toutes les fonctions et tous les actes du culte divin peuvent être exercés dans les églises paroissiales. Tous les sacrements peuvent y être administrés par les ministres compétents et dûment approuvés à cette fin.

Et d'abord 1° le sacrement de baptême : et ce n'est même que dans ces églises que, régulièrement et en dehors des cas de nécessité, il doit être conféré ; et il y aurait faute grave à l'administrer ailleurs, à moins qu'il ne fut question des enfants de rois ou de princes, ou qu'on n'eut l'autorisation de l'autorité compétente. Les fonts baptismaux, d'ailleurs, ne sont établis que dans les églises paroissiales (3).

2° Quant au sacrement de confirmation, il doit certainement être conféré dans les églises. Cette obligation est-elle *sub gravi*, ou seulement *sub levi?* La question est controversée, et S. Alphonse enseigne qu'elle est au moins *sub levi*, *nisi aliqua rationabilis causa excuset* (4).

Quoique les convenances puissent exiger parfois que l'église où ce sacrement est administré soit celle de la paroisse, il n'y a rien néanmoins de prescrit à cet égard, et on peut le conférer ailleurs aussi bien que dans l'église paroissiale, mais il faut qu'il le soit par l'Evêque du diocèse ou par un Evêque autorisé par l'Ordinaire du lieu. Un Evêque qui, sans cette au-

(1) Mühlbauer, v° *Preces publicæ*. Ordonn. de Valence, p. 78.
(2) Sess. XXV, *de Invocatione Sanctorum et Sacris imaginibus*.
(3) *Manuale tot. jur. canon.*, n°s 3288-3292.
(4) Lib. VI, n° 174.

torisation, exerce une fonction pontificale, même à l'égard de ses sujets sur un territoire étranger, encourt *ipso facto* suspense de l'exercice de ces sortes de fonctions : c'est le saint Concile de Trente qui a prononcé cette peine, sess. VI, chap. *de reform.*

3° C'est dans l'église paroissiale surtout que s'administre ordinairement le sacrement de pénitence. Il ne peut même régulièrement l'être hors des églises, quand il s'agit des personnes du sexe, à moins qu'elles ne fussent dans l'impossibilité de s'y rendre pour cause d'infirmité ou autre empêchement légitime. Nous dirons plus tard qu'on ne peut l'administrer dans les chapelles domestiques à moins d'une concession spéciale de l'Ordinaire.

4° Il va sans dire que c'est surtout dans les églises paroissiales qu'il y a permission de célébrer les saints mystères et d'y dire autant de messes qu'il se trouve de prêtres disposés à remplir cette auguste fonction. C'est dans ces églises également que se distribue le plus fréquemment la divine Eucharistie : la communion pascale ne peut même être faite que là sans la permission compétente ; on ne satisferait pas au précepte en la faisant ailleurs sans légitime autorisation. Ce n'est que dans ces églises que les fidèles, qui n'appartiennent pas à des communautés, ont permission de communier le jour de Pâques, quand même ils auraient rempli auparavant le devoir pascal. Les aumôniers et autres prêtres qui célèbrent dans les églises non paroissiales doivent, le jour de Pâques, refuser la communion aux fidèles qui, ce jour-là, se présentent à la sainte Table, à moins que ce ne soit des membres d'une communauté autorisés à faire leurs pâques dans la chapelle où se dit la messe, qui est leur propre chapelle.

5° Nous n'avons rien à dire quant au sacrement d'Extrême-Onction, vu qu'il ne peut arriver que bien rarement qu'on l'administre dans les églises ; mais il ne peut être douteux que cela ne soit permis si le malade se trouve dans le lieu saint.

6° Nous n'avons également que peu de choses à dire relativement au sacrement de l'Ordre ; il doit s'administrer dans les églises, surtout dans les principales de la localité, il n'est

pas toutefois nécessaire qu'elles soient paroissiales. Les saints Ordres peuvent être conférés dans les chapelles des séminaires et des évêchés. La tonsure même, d'après le pontifical, peut être conférée en tout lieu.

7° Quant au sacrement de Mariage, on sait que dans tous les lieux où le décret *de Reformatione matrim.* (sess. XXII, cap. I) a été promulgué, les époux sont astreints, sous peine de nullité absolue, à le contracter devant leur curé, soit celui de l'épouse, soit au moins celui du mari. Ils ont par là même le devoir, non seulement de donner leur consentement en présence de l'un ou de l'autre de ces pasteurs, mais de se faire administrer par eux la bénédiction nuptiale, selon le cérémonial prescrit par l'Eglise. C'est donc au moins ordinairement dans l'Eglise paroissiale que le sacrement de Mariage doit être conféré, quoi qu'il puisse l'être ailleurs, soit par le curé de l'un des contractants, soit, avec sa permission, par tout autre prêtre. Par là même, c'est dans les églises paroissiales et à la messe de paroisse que doivent se faire ordinairement les annonces de mariage. Voir pour les cas qui peuvent être exceptés (1).

Quant à la bénédiction des femmes après leurs couches, le décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 10 décembre 1703, affirme que, bien que cette bénédiction ne soit pas rigoureusement de droit paroissial, c'est au curé néanmoins qu'il appartient de la conférer. Bouix (2) cite deux décisions de la Sacrée Congrégation du Concile qui disent le contraire, et l'une d'elles s'exprime dans les termes suivants : *Esse in libertate puerperarum accedere ad quamcumque ecclesiam sibi bene visam.* Mais, fait observer ce canoniste, ces décrets particuliers ne semblent pas devoir prévaloir contre le décret de 1703, lequel est général et a même été confirmé par la Const. *Ad debitum* de Clément XI. De Herdt est du même avis (3).

(1) *Manuale tot. jur. canon.*, nos 4055-4061.
(2) *De Parocho*, p. 509.
(3) *Sacræ liturgiæ*, pars VI, n° II, V.

CRAISSON,
Vicaire général.

(*A suivre.*)

LITURGIE.

—

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE.

RÈGLES GÉNÉRALES.

—

Troisième article.

—

Du temps et de la manière d'étendre les mains devant la poitrine.

Nous avons à parler ici d'abord du temps et de la manière de tenir les mains étendues devant la poitrine, puis du temps et de la manière d'étendre les mains pour les rejoindre aussitôt.

I. — *Du temps et de la manière de tenir les mains étendues devant la poitrine.*

On se conforme, sur ce point, aux règles suivantes :

Première règle. — Le Prêtre tient les mains étendues devant la poitrine : 1° en disant les oraisons, les secrètes et les postcommunions, jusqu'à la conclusion, si elle commence par *Per Dominum*, ou jusqu'à *in unitate*, si elle commence par d'autres paroles ; 2° à *Sursum corda*, et pendant toute la préface ; 3° pendant le Canon, lorsque le contraire n'est pas indiqué ; 4° en disant le *Pater*.

Cette règle résulte des rubriques du Missel (part. II, tit. v, n. 1 ; tit. vii, n. 7 et 8 ; tit. viii, n. 1 et 4 ; tit. ix, n. 1, 2 et 3 ; tit. x, n. 1, et tit. xi, n. 3) : « Extensis manibus dicit ora-« tionem ; cum dicit *Per Dominum nostrum*, jungit manus... « si aliter concluditur oratio... cum dicit *in unitate* jungit « manus ; manibus ante pectus extensis, ut fit ad oratio-« nem... dicit... orationem vel orationes secretas : cum dicit « *Per Dominum*, jungit manus ; cum dicit *Sursum* corda, « elevat manus hinc inde extensas usque ad pectus... Eleva-

« tis et extensis ut prius manibus, prosequitur præfationem ;
« extensis manibus prosequitur *in primis quæ tibi offerimus ;*
« extensis ut prius manibus continuat *Et omnium circumstan-*
« *tium ;* extensis manibus prosequitur *Supra quæ propitio ;*
« extensis manibus prosequitur *Ipsis Domine ;* Prosequitur...
« *famulis tuis*, stans manibus extensis ut prius ; cum incipit
« *Pater noster*, extendit manus ; dicit orationes post commu-
« nionem eisdem modo... ut supra dictæ sunt collectæ. »

Deuxième règle. Lorsqu'il est prescrit au Prêtre d'étendre les mains devant la poitrine, il doit les tenir de manière que les pouces soient vis-à-vis l'une de l'autre : les doigts doivent être joints ensemble et leur hauteur ne doit pas dépasser les épaules.

La rubrique du Missel est claire et détaillée sur ce point (*Ibid.* tit. v, n. 1) : « Extendit manus ante pectus, ita ut
« palma unius manus respiciat alteram, et digitis simul junc-
« tis, quorum summitas humerorum altitudinem distantiam-
« que non excedat : quod in omni elevatione manuum ante
« pectus servatur. »

Cette rubrique est tellement claire que les commentateurs se contentent de la relater, recommandant toutefois de faire attention aux différentes recommandations qu'elle renferme : les mains doivent se trouver vis-à-vis l'une de l'autre, les doigts doivent être joints ensemble, le pouce doit être tout près de la main et l'extrémité des doigts doit se trouver à la hauteur des épaules. Lohner signale cependant un défaut dans lequel tombent certains Prêtres, et qui consiste à laisser tomber les mains (*Ibid.* tit. v, n. 1, l. *e.*) : « Unde colligi-
« tur in altum elevatos digitos esse debere, et non in æquali
« cum palma altitudine constitutos, et quasi jacentes, ut
« multi faciunt. » Le même auteur ajoute ensuite cette recommandation (*Ibid.*) : « Sed et distantia manuum cum decore
« observanda est, ita ut neque nimis inter se distantes, neque
« tamen nimis etiam propinquæ sint invicem, sed medium
« observetur, quod quidem tunc facile præstabitur, si uter-
« que cubitus bino lateri conjungatur. »

Nota. Lorsque le Prêtre, étant au milieu de l'autel, tient

les mains étendues en lisant dans le Missel, il convient que ses mains embrassent le Missel tout entier ainsi que le calice couvert de la pale.

II. — *Du temps et de la manière d'étendre les mains pour les rejoindre aussitôt.*

Cette cérémonie est indiquée dans les rubriques du Missel par ces paroles : *Extendit et jungit manus, extendens et jungens manus ante pectus.* C'est ce qu'il est prescrit de faire en disant *Dominus vobiscum, Oremus* et *Orate fratres.* Dans d'autres circonstances, la rubrique prescrit encore d'élever les mains avant de les rejoindre. Au commencement du *Gloria in excelsis* il est dit (*Ibid.* tit. IV, n. 3) : « Manus extendens elevans- « que usque ad humeros (quod in omni manuum elevatione « obervatur)... cum dicit *Deo*, jungens manus.» Au commencement du *Credo* (*Ibid.* tit. VI, n. 3) : « Elevans et extendens « manus... *in unum Deum*, jungit manus. » A *Sursum corda* (tit. VII, n. 5) : « Elevat manus hinc inde extensas usque ad « pectus. » A *Te igitur*, on lit dans les rubriques générales (tit. VIII, n. 1) : « Aliquantulum elevat manus... ac manibus « junctis... incipit canonem. » Cette rubrique se complète par celle du canon de la Messe où il est dit : « Extendens et « jungens manus. » Aux paroles *ut nobis Corpus et Sanguis fiat*, nous lisons (tit. VIII, n. 4) : « Elevans et jungens manus « ante pectus. » Au commencement de la bénédiction, il est dit (tit. XII, n. 1) : « Elevat ad cœlum oculos et manus quos « extendit et jungit. » Nous avons vu au paragraphe précédent comment le Prêtre se tient aux deux *Memento*. A *Veni sanctificator*, la rubrique est celle-ci (*Ibid.* tit. VII, n. 5) : « Manus expandens et statim jungens ante pectus. »

Ces diverses rubriques expriment-elles une seule et même cérémonie, ou bien des cérémonies différentes ? En d'autres termes, le Prêtre doit-il élever les mains jusqu'à la hauteur des épaules toutes les fois que les termes de la rubrique sont seulement ceux-ci : *Extendit et jungit* ? La manière d'étendre les mains, avons-nous dit, consiste à les tenir étendues l'une vers l'autre à la hauteur des épaules, et par conséquent, le

mot *extendit* ne renferme-t-il pas l'élévation des mains quand même elle ne serait pas exprimée. De plus, si nous examinons les rubriques du Cérémonial des Évêques, nous voyons l'élévation des mains prescrite dans des circonstances où la rubrique du Missel indique seulement de les étendre et de les rejoindre, comme en disant *Dominus vobiscum*. Au chapitre intitulé : *Ordo et modus jungendi, disjungendi, elevandi, tenendique manus per Episcopum vel alium celebrantem*, il est dit (L. I, c. XIX, n. 3) : « Sed cum surgit dicturus *Gloria in* « *excelsis Deo*, *Pax vobis* seu *Dominus vobiscum*, vel *Credo in* « *unum Deum*, et similia, easdem sic junctas tenens, cum ea « verba incipit proferre, aliquantulum disjungit, et mox, dum « pronuntiat ultima verba ex prædictis, eas iterum ante ocu- « los elevatos jungit. » Ces paroles ne semblent-elles pas, comme le dit Monseigneur l'Évêque de Montréal, expliquer la rubrique du Missel ? On lit encore à la Messe pontificale ces paroles (L. II, c. VIII, n. 39) : « Quo finito (*Gloria in ex-* « *celsis*) et organo cessante, surgit Episcopus... et stans ver- « sus populum, elevatis et statim junctis manibus, cantat « *Pax vobis.* »

Malgré la valeur de ces raisons, il semble difficile d'admettre que deux rubriques, dont l'une indique trois actions et l'autre deux seulement, signifient identiquement la même chose. Et si la rubrique du cérémonial des Evêques ajoute qu'on doit élever les mains en disant *Dominus vobiscum*, doit-on étendre cette règle à toutes les circonstances où la rubrique du Missel prescrit de les étendre et de les rejoindre ?

Si nous examinons sur ce point l'enseignement des auteurs, nous en trouvons plusieurs qui s'en tiennent strictement ou à peu près à la rubrique du Missel. Castaldi est de ce nombre, cependant il fait élever les mains à *Veni sanctificator*, où comme nous venons de le voir, on lit le mot *expandens* qui ne se trouve pas ailleurs. L'auteur s'exprime comme il suit (L. II, sect. VII, c. v, n 4 et 6.) « Celebrans in Missa quoties dicit ℣. « *Dominus vobiscum*, extendit ac jungit manus ; eodem modo « dicit *Oremus* ante orationem, extendit manus et jungit... « Disjungit Celebrans manus, elevat usque ad humeros, et

« iterum eos jungens... cum dicit *Gloria in excelsis Deo...* « Eodem modo cum dicit *Credo in unum Deum*, ... manus « disjungit... elevat usque ad oculos... jungit... Pari ratione « jungit, elevat, atque iterum jungens... dicens *Gratias aga-* « *mus Domino Deo nostro*. et *Veni sanctificator omnipotens*, et « ad *Te igitur clementissime Pater*, et cum benedicturus po- « pulo dicit *Benedicat vos omnipotens Deus*. » Lohner dit la même chose, et à *Veni santificator*, il relate la rubrique sans aucun commentaire. Jaussens enseigne le même principe d'une manière très catégorique et l'applique à *Veni sanctificator*. Il dit d'abord (part. I, 2m tit. III, n. 35) : « Et cum Sa- « cerdos dicit *Oremus*... extendit, seu disjungit per aliquod « spatium, ferme usque ad utrumque corporis latus, idque « in linea recta... et easdem illico per eamdem lineam *jun-* « *git manus*. » On lit plus bas (*Ibid.* tit. V, n. 1). « *Extendens*, « seu ab invicem separans, *ac* illico sine elevatione, sed per « eamdem, qua eas divisit, lineam *jungens manus* suas *ante* « *pectus* .. *dicit* Dominus vobiscum. » Au sujet de *Veni sanctificator*, il s'exprime ainsi, parlant de l'enseignement de Merati dont nous parlons ci-après (*Ibid.* tit. VII, n. 38) : « *Postea erectus* solos *elevans... oculos... manusque* eodem « tempore *expandens* seu dividens. (Merati addit : *et elevans* « *eas usque ad humeros*, de qua tamen elevatione manuum « nihil addit rubrica) *et statim eas jungens ante pectus...* » M. de Herdt soutient le même sentiment sauf pour ce qui concerne *Veni sanctificator*. Il explique la rubrique du Bérémonial des Evêques de la manière suivante (*Ibid.* n. 139) : « Quidam censent manus ad *Dominus vobiscum* et *Oremus* « non tantum esse extendendas sed etiam elevandas, uti ad « *Gloria*, quia hic modus in Cær. Ep. L. I, c. XIX, n. 3 *per* « *Episcopum vel alium celebrantem* servandus præscribitur. « Hoc tamen non obstante, manus non sunt elevandæ, sed « tantum extendendæ, quia rubricæ Missalis solam exten- « sionis, nullamque elevationis mentionem faciunt. Quoad « Cæremoniale, dici potest locum citatum tantum agere de « *Pax vobis* seu *Dominus vobiscum*, adeoque de prima vice, « quæ propria est Episcopis, et ubi dicit, *idem facit* Celebrans

« *cum ante orationes dicit Oremus*, hoc idem faciendum tan-
« tum cadit in verba præcedentia, scilicet caput aliquantu-
« lum versus altaris crucem inclinandum. Hunc locum Cære-
« monialis ita esse intelligendum patet L. II, c. VIII, n. 39 et
« 55, ubi in particulari ad *Pax vobis* de sola manuum eleva-
« tione fit mentio. Addi potest manuum extensionem, earum
« elevationem ante oculos, ut in Cæremoniali dicitur, et si-
« mul capitis inclinationem sub una voce *Oremus* difficulter
« servari posse. » Quand il parle de la prière *Veni sanctifica-tor*, il dit (*Ibid.* n. 232) : « Manus expandit, elevatque usque
« ad humeros. »

D'autres auteurs, en plus grand nombre, pensent que la rubrique du Missel est complétée par celle du Cérémonial des Evêques, et admettent que le Prêtre doit élever les mains en disant *Dominus vobiscum*. « Præter extensionem et junctio-
« nem manuum, dit Gavantus, addit congrue elevaturum
« earumdem. Cær. Ep. L. VI, c. VIII. » L'auteur ne parle pas de l'élévation des mains dans les autres circonstances où il est prescrit de les étendre pour les rejoindre. Bauldry donne la même règle, et il applique à *Orate fratres* ce qu'il dit pour *Dominus vobiscum*. Le savant liturgiste s'exprime ainsi (part. III, c. IV, n. 6) : « Quoties versus populum dicit *Dominus vo-*
« *biscum*, extendit, elevat et jungit manus, licet Missale nihil
« dicat de elevatione manuum. » L'auteur invoque la deuxième rubrique du Cérémonial des Evêques que nous venons de rapporter. Il ne donne pas la même règle pour *Oremus*, car il continue ainsi : « Et dum dicit *Oremus*, eas dis-
« jungit, extendit, iterumque jungit. » Pour *Orate fratres*, il dit (*Ibid.* n. 6) : « Dicit *Orate fratres* versus populum, sicut
« *Dominus vobiscum*, extendens, elevans, et iterum jungens
« manus. » Merati donne la même règle, sauf ce qui concerne *Orate fratres* : il prescrit l'élévation des mains seulement à *Dominus vobiscum*. En parlant du mot *Oremus* que dit le Prêtre avant de monter à l'autel, il dit (*Ibid.*, tit. III, n. 24) :
« Cum dicit *Oremus*, disjungit bene manus, et denuo eas jun-
« git, non autem elevat usque ad humeros. » Pour *Dominus vobiscum* il règle ainsi le mouvement des mains (*Ibid.*, tit. V,

n. 2) : « Debent tamen sic disjunctæ aliquantulum elevari, « juxta Gavanti sententiam. » Il cite alors plusieurs autorités et continue : « Licet enim Missale nihil loquatur de tali ma- « nuum elevatione in hac et simili circumstantia, nihilominus « expresse præscribitur in tali casu a Cær. Ep. locis supraci- « tatis. » Il dit un peu plus bas, au sujet du mot *Oremus* (*Ibid.* n. 6) : « Statim ut pervenit Sacerdos ad librum, ma- « nus extendens et statim jungens ante pectus (sed eas non « elevando)... dicit... *Oremus.* » Pour ce qui concerne *Orate fratres*, il se contente de dire (*Ibid.* tit. VII, n. 30) : « Exten- « dens ac jungens manus de more. » Baldeschi suit ce sentiment, car pour *Oremus* il dit simplement (*Esposizione delle sacre cerim.*, part. II, n. 30) : « Stende, e subito congiunge le « mani. » Quand il s'agit de *Dominus vobiscum*, il met en note (*Ibid.* n. 41) : « Quante volte dirà *Dominus vobiscum*, si « ricorderà di non aprire tanto le mani, sicchè passino le « spalle, nè di alzarle in modo, che oltrepassino la loro som- « mità. »

D'après ces paroles, l'auteur fait élever les mains jusqu'à la hauteur des épaules, et pour *Orate fratres*, il prescrit de faire comme en disant *Dominus vobiscum* (*Ibid.* n. 65) : Allar- « gando, e giungendo le mani, come al *Dominus vobiscum*, « dice... *Orate fratres.* » Mgr de Conny fait élever les mains pour *Dominus vobiscum* seulement, et ne dit rien pour *Orate fratres.* M. Falise est du même avis, et ajoute même, d'après la *Nouvelle Revue théologique*, que l'élévation des mains est prescrite par la rubrique du Missel comme par celle du Cérémonial des Evèques, attendu qu'au titre V, n. 1, où il s'agit de *Dominus vobiscum*, il est dit : « Extendens ac jungens ma- « nus ante pectus, *ut prius.* » Ces mots, *ut prius*, dit le savant rubriciste, se rapportent au n° 3 du titre IV où il s'agit du *Gloria in excelsis.* Cependant ces mots semblent se rapporter, non pas au n° 3 du titre IV, mais au n° 10 du titre III, où il est dit, comme ici : « Extendit et jungit manus. » Parmi ces auteurs, Merati, Baldeschi et M. Falise seuls parlent de l'élévation des mains à *Veni sanctificator*. C'est la seule dont parle Mgr Martinucci.

Il nous reste à parler de deux auteurs qui se bornent à signaler la controverse sur la question de savoir s'il faut élever les mains à *Dominus vobiscum*. Le premier est Bisso, le second est M. Bouvry. Celui-ci témoigne que l'usage d'élever les mains n'existe pas en Belgique, ce qui nous explique l'insistance avec laquelle parlent Jaussens et M. de Herdt. Bisso s'exprime comme il suit (L. *m*, n. 42) « : Manus debet exten-« dere et jungere ante pectus Celebrans, quando versus po-« pulum dicit *Dominus vobiscum*. Opinantur Gavantus et « Bauldrigus quod manus hoc loco non solum sint extenden-« dæ, sed etiam elevandæ, et colligunt ex eo, quia Cær. Ep. « L. II, c. VIII, habet hæc verba.» L'auteur cite alors les paroles que nous avons rapportées plus haut, puis il continue : « Unde deducunt manus non solum esse hoc loco extenden-« das, sed etiam elevandas, quidquid tamen sit... » M. Bouvry donne à la première opinion le nom d'opinion commune, et après avoir parlé de la seconde, il ajoute (part. III, sect. III, tit. V, n. 5) : « An autem hæc ita accipiendæ sint ut evertant « sententiam communem..., sapientiores judicent. Interim, « in gratiam uniformitatis, consulimus ut hisce in regionibus « servetur sententia communis, cæteroquin conformior ru-« bricis Missalis, ubi aliquando sola extensio, aliquando au-« tem extensio simul et elevatio indicitur. »

Il y a, comme on le voit, des raisons pour soutenir l'un et l'autre sentiment. Cependant le second paraît mieux appuyé que le premier. Quoi qu'il en soit, nous terminons par l'explication que donne M. de Herdt de la cérémonie qui consiste à étendre et à rejoindre les mains (*Ibid.* n. 140) : « Est gestus « naturalis hominis exultantis et aliquem magnificantis aut « auxilium quærentis : quo Sacerdos igitur ostendit se Deum « dicto et facto velle magnificare, se sincere in Deum cre-« dere, atque supernum quærere auxilium et benedictionem « omnem quam tum in oblata, tum in semetipsum, tum in « adstantes, aut alios, sive vivos, sive defunctos, effundere « desiderat. »

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÈGE.

—

S. CONGRÉGATION DE L'INDEX.

DECRETUM

Feria II die 20 *Junii* 1881.

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico Vaticano die 20 et 27 Junii 1881 damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in Indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat quæ sequuntur Opera.

Sac. C. M. Curci. La Nuova Italia e i Vecchi Zelanti. Studii utili ancora all'ordinamento dei partiti parlamentari. Firenze, Fratelli Bencini editori, 1881. Decr. S. Off. Fer. IV. die 15 Junii 1881. Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.

Burnouf Emile. Le Catholicisme contemporain. Paris, Calman Lévy éditeur, 1879. Decr. 14 Februarii 1881.

Auctor (Placido Casangian, etc.) *operis cui titulus :* Risposta finale degli Orientali agli Occidentali : prohib. Decr. S. Off. 12 Martii 1873; laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.

—

Feria II die 27 *Junii* 1881.

Burnouf Emile. La Science des Religions. Paris, Maisonneuve e C., 1876.

Renan Ernest, membre de l'Institut. L'Antechrist. Paris, Michel Lévy frères, éditeurs, 1873.

— L'Eglise chrétienne. Paris, Calman Lévy, éditeur, 1879;

JACOLLIOT Louis. Les Fils de Dieu. Paris, 1875.

— Le Pariah dans l'humanité. 1876.

— Genèse de l'humanité, Fétichisme, Polithéisme, Monothéisme. Paris, 1876.

Histoire des Vierges. 1879.

GREGOROVIUS Ferdinando. Le tombe dei Papi. Prima traduzione italiana rivista ed accresciuta dall'autore. Un volume. Roma, fratelli Bocca et Comp. lib. edit., 1879.

—Urbano VIII e la sua opposizione alla Spagna ed all'Imperatore. Episodio della guerra dei trent'anni. Un volume. Roma, fratelli Bocca, etc., 1879.

CASALIS Bernardo Avvocato. Libro di lettura per il popolo italiano. Saluzzo, tipografia fratelli Lobetti-Bodoni, 1880.

MARSELLI Niccola. Le origini dell'Umanità. Torino e Roma, Ermanno Loescher, 1879.

— Le grandi razze dell'Umanità. Torino, etc., 1880.

Auctor (Migorel, curé de Malétable) *operis cui titulus :* La semaine ou le 3e commandement de Dieu, cum præfatione ms. et numismate panni coloris rubri in quo hæc verba leguntur « Dieu le veut et N.-D. de la Salette » prohib. Decr. 6 Decembris 1875, laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædicta Opera damnata atque proscripta, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita legere vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus ea tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. I. C. a Secretis relatis, Sanctitas sua Decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem, etc.

Datum Romæ die 20 Junii et 16 Julii 1881.

FR. THOMAS Ma Card. MARTINELLI Præfectus.

Fr. Hieronymus Pius Saccheri Ord. Præd,

S. Ind. Congreg. a Secretis.

L'éditeur gérant : ROUSSEAU-LEROY.

Arras, imp. du Pas-de-Calais. — P.-M. LAROCHE, dir.

LE MOUVEMENT

ET LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA NÉCESSITÉ D'UN PREMIER MOTEUR

D'APRÈS LA DOCTRINE SCOLASTIQUE.

—

(8e article.)

—

IV

Les forces physiques et les transformations chimiques.

(Suite).

La première opinion, et même encore celle d'Albert de Saxe, ne tiennent pas assez compte de l'unité spécifique du corps composé. Cette unité spécifique exige, en effet, que ce corps ait un ensemble de qualités qui constitue un tout parfaitement ordonné et qui puisse être dite la qualité spécifique du composé.

L'opinion défendue par Hervée ne s'occupe au contraire que de cette unité spécifique. Conformément à ce que nous avons dit des qualités contraires et des qualités intermédiaires considérées comme spécifiques, elle regarde comme d'espèces différentes les qualités des composants et des composés; elle admet que la chaleur spécifique de l'eau est spécifiquement différente de la chaleur spécifique de l'hydrogène ou de celle de l'oxygène. Cette opinion est vraie dans ses affirmations, mais elle est incomplète parce qu'elle ne considère pas les qualités du composé, en tant qu'elles sont une transformation des qualités des composants.

Puisque ces opinions sont toutes vraies bien qu'incomplètes, il n'est pas étonnant qu'elles trouvent toutes un appui dans les textes du Docteur angélique. Les interprétations que chacune d'elles donne de la doctrine de l'Ange de l'École, montrent que l'opinion que nous avons soutenue est la véritable, et que S. Thomas avait vraiment sur ces matières le sentiment que nous lui avons attribué.

Une deuxième question s'offre à nous, et elle a donné lieu à de vives controverses entre les thomistes et les scotistes. Les qualités spécifiques, propres au composé, font-elles en quelque chose *partie de sa substance* ou bien ne sont-elles que *des accidents?*

Remarquons d'abord que les thomistes et les scotistes s'accordent pour admettre que le composé n'a qu'une seule forme, et que la forme des composants périt complètement au moment de la combinaison. C'est donc à tort que certains auteurs modernes attribuent à Scot leurs idées sur la survivance des formes des composants dans le composé. Scot enseigne, il est vrai, que dans les êtres vivants il existe une forme subordonnée qu'il appelle de *corporéité*, sous la forme principale qui donne la vie à l'être; mais loin d'enseigner que les formes des composants subsistent dans le composé chimique à la forme duquel elles seraient subordonnées, il combat cette opinion par les mêmes raisons que les thomistes (Scot, II *Sent.* dist. 15, q. 1). Il est donc d'accord avec eux pour n'admettre qu'une seule forme dans les composés non vivants.

Mais sur la manière dont les qualités des composants sont renfermées dans le composé, Scot enseigne une opinion que les thomistes combattent.

D'après Scot, les composants ne se retrouvent dans le composé, ni quant à la substance, ni quant aux qualités. Nous n'aurions donc dans l'eau ni les substances, ni

les qualités de l'hydrogène et de l'oxygène ; mais la vertu qui était dans les composants existerait dans la substance du composé, de la même manière que les puissances d'une âme végétative ou d'une âme sensitive, sont contenues dans notre âme intellective. « Elementa non manent in mixto secundum substantiam, nec oportet dicere quod maneant secundum qualitates suas, sicut nec qualitates extremæ manent in medio, *manent ergo in mixto, sicut si diceretur quod sensitiva et vegetativa manent in intellectiva* (Scot, II *Sent.*, dis. 15, q. 1, n. 6).

En effet, dit-il équivalemment, il y a une vertu commune aux éléments extrêmes et au corps composé intermédiaire. Cette vertu commune fait qu'ils se remplacent mutuellement au moment de la combinaison ou de la décomposition. Cette vertu commune est donc dans les substances. C'est à cause de cette vertu que les substances composées sont, d'après Aristote, plus parfaites que les substances simples ; c'est à cause de cette vertu commune que les éléments peuvent renaître par suite de la décomposition des mixtes. Il s'ensuit qu'au point de vue de cette vertu commune, les *formes substantielles des composés renferment virtuellement,* mais *non réellement, les formes substantielles de éléments.* « Dico ergo quod quatuor elementa manent in uno mixto, *virtualiter habente formam substantialem, continentem in virtute formas elementorum ;* non tamen secundum substantiam ut partes sui, sed propter prædictam convenientiam et continentiam virtualem. Et pro hoc videtur esse philosophus qui dicit quod manent potentia et virtute. » (Scot, II *Sent.* dist. 15. q. 1, n. 7.)

Les thomistes, en particulier Bannés, Cajétan (in I p. q. 76, art. 4), et récemment Zigliara (*de Mente concilii Viennensis*, n. 103-105), rejettent le sentiment de Scot et soutiennent qu'après la mixtion il ne reste rien de la

forme substantielle des éléments, mais que leurs *qualités accidentelles survivent seules* dans le composé. « Adverte, dit formellement Cajétan (*loc. cit.*), quod elementa remanere *virtute* potest dupliciter intelligi : Uno modo in *forma substantiali mixti*, eo modo quo vegetativum est in forma sensitiva, et hæc est opinio Scoti ; alio modo *in qualitate* quæ est propria dispositio ad formam mixti, et hæc est opinio S. Thomæ. »

Mais pourquoi les thomistes n'admettent-ils point les assertions de Scot? Pour deux raisons, disent-ils : 1° parce que Scot nie la permanence des qualités des éléments, dans le corps composé ; 2° parce qu'il affirme que la forme substantielle du composé renferme les propriétés de la forme des composants, comme l'âme sensitive renferme les propriétés des formes végétatives. Deux erreurs manifestes, d'après l'école thomiste, puisque, d'une part, les qualités des composants leur survivent et se retrouvent dans le composé après la combinaison, et que, d'autre part, la forme du composé ne manifeste pas les propriétés des composants, comme la forme sensitive manifeste les propriétés des formes végétatives.

Suarez défend Scot contre les thomistes et accepte comme vraies les affirmations des deux écoles. Il admet avec Scot, que la forme substantielle du composé contient la vertu des formes substantielles des composants, et avec les thomistes que les qualités des composés sont au moins spécifiquement les mêmes que celles qui étaient dans les composants. « Recte dicuntur elementa manere *quoad formas substantiales virtualiter in forma substantiali mixti*, quoad *accidentales* vero formaliter licet non maneant integræ sed remissæ » (Suar., *Metaphysica*, diss. 15, sect. 10, n. 51). Le Père Pesch, dans son savant ouvrage sur la *Philosophie naturelle*, admet le sentiment de Suarez en l'exprimant d'une autre manière. Il affirme

que les qualités des corps simples se retrouvent dans le composé, et que de plus la forme du composé renferme éminemment les formes des corps simples, de la même manière qu'un carré contient éminemment un triangle. « Elementa in composito insunt 1° materialiter... 2° virtute et quidem *secundum qualitates*... 3° *eminenter*, quatenus *forma mixti continet formas simplicium, sicut figura quadranguli eminenter continet formam triangulorum.* » (Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis*, n. 266.) Cette manière d'exprimer l'idée de Scot et la comparaison qui l'explique nous paraît beaucoup plus heureuse que la formule de Scot lui-même.

Parmi ces opinions, celle de Suarez nous semble certaine. Scot ne peut être accusé que d'avoir été incomplet et de n'avoir pas donné assez d'attention à la permanence des qualités accidentelles. Les Thomistes ne se trompent que lorsqu'ils attribuent à Scot des erreurs qu'il n'a point écrites.

Pour admettre ce qui vient d'être dit, nous n'avons qu'à réfléchir un instant à la manière dont se produisent les transformations chimiques.

Au moment où deux corps simples, l'hydrogène et l'oxygène, vont se combiner, quelles qualités possèdent-ils? Evidemment des qualités qui leur sont naturelles.

Ces qualités s'unissent et changent d'état pour donner naissance à une substance nouvelle. Quelle est la substance qui va se produire? De l'eau.

Mais pourquoi de l'eau plutôt que du marbre ou de l'argile? Parce qu'il est naturel à l'eau d'avoir les qualités qui étaient sous un autre état, dans l'hydrogène et l'oxygène.

Faisons l'expérience contraire. Faisons passer dans l'eau une étincelle électrique, l'eau se décompose, ses qualités changent d'état, deux gaz se produisent. Quels sont ces gaz? De l'oxygène et de l'hydrogène.

Pourquoi ne se produit-il point d'azote, pourquoi point d'or ou d'argent? Parce qu'il n'est pas naturel à ces dernières substances d'avoir la proportion des forces que l'eau abandonne en se décomposant.

Il suit de là que la forme du composé a une disposition naturelle à recevoir les qualités qui étaient dans les corps simples, comme les formes des corps simples ont une disposition naturelle à recevoir les qualités qui abandonnent les corps mixtes au moment de la décomposition. Sans doute, ces qualités, elles aussi, sont disposées à recevoir telle forme plutôt que telle autre ; mais ces dispositions des formes substantielles et des qualités sont corrélatives et ne peuvent s'expliquer l'une sans l'autre. Comprend-on des forces disposées à recevoir telle forme plutôt que telle autre, quand cette forme n'a rien qui lui rende ces qualités plus naturelles que d'autres ? Il y a donc dans la forme substantielle du composé de l'eau, par exemple, une nature, une disposition qui lui rend naturelles les qualités qui étaient dans l'hydrogène et dans l'oxygène. Mais si la nature de l'eau lui rend nécessaires les mêmes qualités qui étaient nécessaires à l'hydrogène et à l'oxygène à cause de la nature de ces corps simples, il faut dire que le corps composé renferme éminemment la nature des corps composants.

S. Thomas ne le nie pas, mais, au contraire, il le suppose en quelques passages et l'affirme explicitement dans quelques autres : « Cum omnis mistio naturalis sit propter generationem, dit ce grand docteur, est intelligendum quod ibi (in mixtione) sit æqualitas proportionis quam *requirit forma rei generandæ*, propter quam est mixtio. » (S. Thomas, I *Gen.*, l. 25, t. c. 89). Et dans son opuscule *De mixtione elementorum*, après avoir soutenu, comme Scot le fait, que la forme substantielle du composé et la forme substantielle du composant sont du

même genre mais d'espèces différentes, après avoir indiqué que les qualités des corps simples passent seules dans le composé, le saint docteur affirme qu'il y a dans ces qualités une disposition à recevoir telle forme substantielle, mais en même temps il laisse entendre que *la nature de la forme substantielle exige ces qualités*, comme ses qualités propres. « Remissis excellentiis qualitatum elementarium, constituitur ex eis quædam qualitas media, quæ est *propria qualitas corporis misti...* » *De mixtione elementorum*, opusc. 33.— Cfr. I *Gen.*, l. 25, t. c. 84 (1).

Dans son opuscule 37e *de Quatuor oppositis*, S. Thomas suppose de même que la forme substantielle, soit des éléments soit des corps composés, ne périt et ne renaît, que parce que sa nature exige les qualités et les forces qui sont en jeu au moment de la combinaison : « Contrarietas proprie reperitur in qualitatibus activis et passivis, quæ sunt proprie passiones corporum naturalium. *Unde spoliari non potest corpus ab his qualitatibus, nisi ipsum corrumpatur,* sicut calor non potest auferri ab igne, nisi corrumpatur ignis. Calor enim ignis *sequitur formam substantialem ipsius ignis inseparabiliter*, et ideo corrupto calore, necesse est ignem corrumpi. » (S. Thomas, opusc. 37, *de Quatuor oppositis*, cap. 5). Ensuite le saint Docteur établit la différence qu'il y a au point de vue de la contrariété entre les qualités contraires et les formes substantielles auxquelles ces qualités sont naturelles.

Mais de tous les écrits de l'Ange de l'Ecole, nous n'en connaissons aucun où il établisse aussi explicitement *la nature des degrés* qui existent entre les *formes substantielles* des corps simples et celle des corps qui en sont

(1) L'opuscule 33, *de Mixtione elementorum* est à peu près la reproduction du commentaire du Docteur angélique, sur le texte 84, leçon 24 du premier livre de la *Génération*.

formés, que son opuscule 34 *de Occultis operibus naturæ*.

Scot, pour prouver sa doctrine, s'appuie sur une théorie d'Aristote (I *Gen.*, t. 84), d'après laquelle les corps composés sont plus parfaits que les corps qui se sont combinés pour les former. « Aristoteles vult quod forma generati sive mixti est actualior et perfectior forma elementi ; ita quod formæ elementi inferior et potentialior est ; ideo dicuntur elementa manere virtualiter in mixto, sicut imperfecta et inferiora manent in superioribus. » (Scot, II *Sent.*, dist. 15, q. 1, n. 5).

Dans l'opuscule que nous venons de citer, S. Thomas ne formule pas la conclusion de Scot dans les mêmes termes que le docteur subtil ; mais le sens de ses affirmations est tout à fait le même, et Scot semble s'être inspiré de l'écrit du Docteur angélique. Le lecteur nous permettra donc de citer les principaux passages de cet opuscule. Il remarquera que l'Ange de l'Ecole y parle non pas des qualités accidentelles, mais des formes substantielles, et qu'il met entre les formes des corps composés et des corps simples une différence, sous certains points de vue analogue à celle qui existe entre les formes intellectuelles et les formes sensitives.

« Patet hoc principium (permanens a quo operationes naturales procedunt) potentiam quamdam esse. Potentiam enim dicimus principium intrinsecum quo agens agit, vel patiens patitur, quæ quidem potentia, secundum quod refertur ad ultimum in quo aliquid potest, accipit nomen et rationem *virtutis*. Talis autem *virtus*, quæ est talium actionum vel passionum principium, maxime ostenditur *ex forma rei specifica derivari*. Omne enim accidens quod est *alicujus speciei proprium*, derivatur ex *principiis essentialibus* hujus speciei..... Oportet in forma inferiorum corporum quemdam ordinem inveniri, ita scilicet quod quædam sint imperfectiones et materiæ

propinquiores, quædam autem perfectiores et proximiores superioribus agentibus. Imperfectissimæ vero formæ et maxime materiæ propinquæ, sunt formæ elementorum, ex quibus inferiora corpora componuntur materialiter. Quæ quidem tanto sunt nobiliora quanto a contrarietate elementorum magis recedentia, ad quamdam æqualitatem mistionis accedunt, propter quam quodammodo assimilantur corporibus cœlestibus quæ sunt ab omni contrarietate aliena. Illud autem *quod est contrariis compositum, neutrum est actu contrariorum sed potentia* tantum. Et *ideo* quanto talia corpora ad majorem æqualitatem mistionis accedunt, tanto nobiliorem formam sortiuntur a Deo, quale est corpus humanum... et inde est quod *formas* elementorum quæ sunt maxime materiales, *consequuntur qualitates activæ et passivæ* puta calidum, frigidum, humidum, siccum et alia similia quæ pertinent ad materiæ dispositionem. Formæ vero mistorum, scilicet inanimatorum corporum, puta lapidum, metallorum, mineralium, propter virtutes et actiones quas ab elementis participant ex quibus componuntur, quasdam alias virtutes et actiones nobiliores habent, *consequentes formas eorum specificas*, et sic semper ascendendo, quanto formæ specificæ sunt nobiliores, tanto virtutes et operationes ex eis procedentes excellentiores existunt, in tantum quod nobilissima forma quæ est anima rationalis habet virtutem et operationem intellectivam quæ non solum transcendunt virtutem et actionem elementorum, sed etiam omnem virtutem et actionem corporalem. *Ex extremis autem formis oportet de mediis judicium sentire.* Sicut enim virtus calefaciendi et infrigidandi est in igne et aqua consequens proprias eorum formas, et virtus et actio intellectualis in homine consequens animam rationalem, ita omnes virtutes et actiones mediorum corporum transcendentes virtutes elemento-

rum consequuntur eorum proprias formas... (S. Thomas, opusc. 34, *de occultis Operibus naturæ.*)

Voilà, si nous ne nous trompons pas, les affirmations de Scot.

Celui-ci avait comparé la différence qui existe entre les formes des corps inanimés à la différence qui existe entre les formes vivantes. S. Thomas a aussi sa comparaison, qu'il emprunte à Aristote et à Platon. Les formes substantielles prises séparément ne peuvent être augmentées ni diminuées sans périr ; comparées entre elles, l'une contient éminemment ce qui est dans les autres ; c'est pourquoi S. Thomas les compare aux *nombres.* « Si forma substantialis ignis, magis facta vel minus facta *speciem variabit*, nec erit eadem forma sed alia. Hinc est quod dicit Philosophus in VIII Metaphysicæ (lect. 3) quod *sicut* in *numeris variatur species* per additionem et subtractionem, *ita in substantiis* (S. Thomas, opusc. 33, *de Mixtione*). Un nombre, en effet, ne peut augmenter ni diminuer sans cesser d'être lui-même, et il renferme éminemment tous les nombres inférieurs. Ainsi en est-il des formes entre elles.

Or, remarquons le en passant, d'après le Docteur angélique, cela est vrai soit des formes substantielles des composés vis-à-vis de celles des composants, soit aussi des formes intellectuelles vis-à-vis des sensitives. Nous ne voulons pas l'établir par de trop longues citations ; mais on peut lire dans les commentaires de S. Thomas sur Aristote (VIII *Metaph.*, lect. 3, speciatim p. 11) comment, après avoir comparé les formes substantielles aux nombres en se plaçant à quatre points de vue différents, il applique également cette comparaison à l'âme humaine et aux formes inférieures. « Sicut ratio *numeri* in aliquo determinato consistit cui non est addere nec subtrahere, *ita et ratio formæ*... Ultima differentia

dat speciem numero. Et similiter est in diffinitionibus et in quod quid erat esse quod significat definitio, quia, quocumque addito vel ablato, est alia diffinitio et alia natura speciei. Sicut enim substantia animata sensibilis tantum est diffinitio animalis, cui si addas rationale, constituis speciem hominis. Si autem subtrahas sensile constituis speciem plantæ, quia etiam ultima differentia dat speciem. » (S. Thomas, VIII *Metaph.*, p. 13 et 11.)

Nous sommes donc d'accord avec S. Thomas aussi bien qu'avec Scot, en disant qu'il y a dans toute forme substantielle une vertu qui lui fait recevoir les forces et les qualités qui lui sont propres. Cette vertu, comme il a été observé plus haut, n'est pas une qualité proprement dite, ni une chose distincte de la forme substantielle ; non, c'est la nature même de cette forme ; c'est à certains points de vue ce qui la constitue, c'est ce qui lui donne son entité spécifique ; car, comme S. Thomas le fait très bien remarquer, cette vertu dérive de la forme spécifique de l'être et la différencie des autres formes. « Ostenditur *ex forma rei specifica derivari.* Omne enim accidens quod est alicujus speciei proprium derivatur ex principiis essentialibus, hujus speciei » (Opusc. 34, *de occultis Operibus naturæ*), et comme il le remarque encore, toute différence dans les formes substantielles constitue une espèce différente. « Omnis differentia secundum formam substantialem variat speciem... Hinc est quod dicit philosophus in VIII Metaphysicorum, quod sicut in numeris variatur species per additionem et substractionem, ita in substantiis. » (Op. 33, *de Mixtione.*)

Il en résulte que la forme du corps composé est d'une autre espèce que la forme des éléments de la combinaison desquels il est né, et que par conséquent la forme des éléments ne peut en aucune manière devenir la forme du composé.

Mais d'autre part il n'est pas moins vrai que la forme du composé, la forme de l'eau par exemple, est de telle nature que les qualités propres sont les mêmes qualités qui étaient propres à l'hydrogène et à l'oxygène dont la combinaison donne lieu à la formation de l'eau. On peut donc dire que la forme substantielle du composé a virtuellement, ou plutôt qu'elle a éminemment la nature des corps composants; et cette doctrine est conforme à celle que nous venons d'entendre de la bouche de S. Thomas.

Scot affirme que la nature de la forme substantielle du composé, par exemple de l'eau, est par rapport à la nature de la forme substantielle des composants, par exemple, de l'hydrogène et de l'oxygène, a peu près comme la nature d'une âme humaine est par rapport à la nature d'une forme sensitive ou végétative. Cette comparaison n'est vraie qu'à un seul point de vue et en ce sens que l'âme humaine contient éminemment les perfections d'une forme sensitive. Il y a, en effet, une très grande différence entre la nature des formes animées qui agissent ou se développent par leur propre vertu, et les formes des corps sans vie, qui ne peuvent agir que par les qualités qui leur sont communiquées. C'est pourquoi Scot ne donne cette comparaison que pour indiquer le sens de sa pensée et non avec l'intention d'établir une analogie parfaite entre les corps sans vie et les êtres vivants. « *Sicut si diceretur* quod sensitiva et vegetativa manent in intellectiva. « (*Loc. cit.* n. 6, cfr. n. 9.) Nous aimons donc mieux la comparaison du P. Pesch qui nous dit que la nature du composé renferme éminemment celle des composants, comme un carré renferme éminemment un triangle. Mais pourquoi chercher une autre comparaison que celle qui nous est fournie par Aristote et par le Docteur angélique. En supposant les nombres d'es-

pèces différentes, la substance composante est renfermée dans la substance composée, la nature de l'hydrogène ou de l'oxygène est renfermée éminemment dans la nature de l'eau, comme un chiffre plus petit est renfermé dans un plus grand. « Hinc est quod dicit philosophus in VIII *Metaph.* Quod sicut in numeris variatur species per additionem et subtractionem, ita in substantiis » (Op. 33 *de Mixtione elementorum*), et par conséquent comme la formule chimique d'un composé renferme la formule chimique des corps qui le composent.

On peut donc admettre que les formes des corps composés renferment *éminemment* la nature des formes des éléments ; ajoutons que ces formes se renferment *virtuellement* pour insinuer que par leur combinaison et leur décomposition elles peuvent se donner mutuellement naissance. Quant aux *qualités* d'un corps composé, non seulement elles renferment virtuellement les qualités des corps simples dont il est formé, mais elles sont les mêmes spécifiquement.

A notre humble avis, c'est donc à tort que les thomistes ont attaqué comme fausse la doctrine de Scot, et c'est avec raison que Suarez l'a défendue. Nous venons d'établir que l'assertion principale de Scot n'est point erronée ; les reproches que Cajétan lui fait sur d'autres points ne nous semblent pas non plus très bien fondés.

Cajétan reproche au Docteur subtil, de nier la permanence des qualités des composants dans le composé, et de se séparer en ce point de la doctrine de S. Thomas. Je lis, il est vrai, dans Scot : « Elementa non manent in mixto secundum substantiam, *nec oportet dicere quod maneant secundum qualitates, sicut nec qualitates extremæ manent in medio.* » (*Loc. cit.* n. 6). Mais veut-il dire par là que les forces des composants ne se retrouvent en aucune manière dans le composé, que les forces

de l'oxygène et de l'hydrogène ne se retrouvent en aucune manière dans l'eau ? Ce n'est point là sa pensée. Il entend seulement exprimer que les qualités des composants ne se retrouvent pas dans le composé de la même manière, dans le même état, dans la même proportion. Ce que S. Thomas affirme en disant que les qualités des éléments sont amoindries dans le composé : *Remissis excellentiis eorum*, Scot l'enseigne en disant que les qualités des éléments sont absentes du composé, dans le même sens que les qualités extrêmes (*excellentiis remissis*) sont absentes de la qualité intermédiaire, « nec oportet dicere quod maneant secundum qualitates, *sicut nec qualitates extremæ manent in medio* » (Scot, *loc. cit.*). Mais Scot ne pense pas pour cela que les qualités des composants ne se retrouvent aucunement dans le composé.

Loin de là, vingt lignes après le passage où l'on veut trouver cette erreur, et en répondant aux objections qu'on peut lui faire, il affirme aussi explicitement que possible, que l'équivalent des forces et des qualités qui étaient dans les composants se retrouvent dans le composé. Seulement, il fait observer que les qualités qui sont dans le composé ne sont pas identiquement les mêmes que celles des composants, de même que la chaleur qu'une flamme nous communique lorsqu'elle réchauffe notre main, n'est pas la même identiquement dans notre main que dans la flamme. La chaleur de la flamme, en effet, est un accident dans un gaz échauffé, et la chaleur de ma main est un accident dans ma chair. Ces deux chaleurs ne sont donc pas substantiellement identiques, mais seulement semblables, quoique équivalentes quant à l'énergie. Voilà le sentiment du docteur subtil (1) et

(1) Bien plus, Scot (II *Sent.*, dist. 12, q. 2) semble admettre que les accidents du composé sont numériquement les mêmes que celles des

nous verrons tout à l'heure que les Thomistes sont du même avis.

Mais citons les paroles mêmes de Scot. Il répond à ceux qui prétendent que de la permanence des qualités des composants, on doit conclure la permanence de leurs substances dans le composé, et il le nie en ces termes : « Cum dicitur quod qualitates elementi non sunt sine elemento, dico quod *in mixto* sunt *qualitates similes qualitatibus elementi*, non eædem. In mixto enim animato est calor et alius quam in igne. *Calor enim ignis alterat ad ignem et ille alius alterat ad carnem non ad ignem* » (*loc. cit.*, n. 8), paroles qu'il faut traduire ainsi, conformément à ce que nous avons dit plus haut : « la raison pour laquelle la chaleur du composé est semblable mais non identique à la chaleur des composants, c'est que dans le composé (*in mixto animato*), la chaleur est un accident de ce composé (*alterat ad carnem*) ; tandis que dans le composant, la chaleur était un accident du composant et non du composé qui est une substance différente (*calor ignis alterat ad ignem*). » Et six lignes plus loin, Scot dit que, considérées à ce point de vue, les *qualités* des composants et celles du composé ont une ressemblance analogue à la ressemblance qui existe, d'après lui, entre les formes substantielles des composants et celle du composé : « Secundum diversam mixtionem elementorum concurrentium in generatione illa, aliquando mixtum magis convenit *in forma* cum uno elemento, quam cum alio. Et *sic in qualitate simili* quæ est qualitas mixti et non elementi, et ideo habet similem modum consequentem et similem actionem » (Scot, *loc. cit.*, n. 9). Encore une fois, en quoi ces affirmations de Scot sont-elles erronées?

composants, à cause de la matière commune aux deux. Nous verrons plus loin Suarez soutenir la même opinion contre les Thomistes.

Le deuxième reproche que les Thomistes lui font (Zigliara, *loc. cit.*, n. 104), c'est d'attribuer à la substance du composé, les qualités de la substance des composants, lorsqu'il est certain, au contraire que les propriétés du composé, par exemple de l'eau, sont tout à fait différentes de celles des composants, par exemple de l'oxygène et de l'hydrogène. Mais nous venons de voir que Scot nie précisément qu'il en soit ainsi, que c'est pour ce motif qu'il affirme que les éléments ne se trouvent pas dans le mixte, *même quant à leurs qualités* « nec oportet dicere quod maneant *secundum qualitates.* » Quant à la différence qu'il y a entre la manière dont la nature d'un corps mixte renferme virtuellement la nature de ses éléments, et la manière dont une forme intellective renferme virtuellement la vertu d'une forme sensitive, nous l'avons déjà montrée. Et en le faisant, nous n'avons fait que donner la pensée de Scot qui indique suffisamment cette différence (*loc. cit.* n. 9), en expliquant de quelle manière les corps vivants se nourrissent et se corrompent.

Néanmoins après avoir défendu Scot contre les Thomistes, reconnaissons que le point de vue auquel ces derniers se sont mis, est beaucoup plus important et plus clair, que celui auquel Scot s'est placé. Si l'on peut faire un reproche à Scot, c'est celui de n'avoir pas mis assez de précision dans ses assertions. S'il avait été aussi précis que les Thomistes, ceux-ci ne l'auraient pas interprété comme ils le font.

Le cardinal Zigliara après s'être plaint de Suarez qui, non seulement défend Scot, mais attaque encore Cajétan, conclut ainsi l'exposé de notre question : « Quod si quis cum Suarezio, non obstante verborum contrarietate, velit sententiam Scoti interpretari in sensum doctrinæ S. Thomæ, cum eo minime disputabo ; quinimo ab ipso

postulabo ut mihi consentiat non recte sentire eos qui Thomam in quæstione oppugnant et simul Scotum sequi affectant » (Zigliara, *de Mente concil. Vienn.*, n. 105). Nous sommes heureux d'enregistrer ces paroles de l'illustre cardinal, et d'admettre ce qu'il désire, à savoir que si la doctrine de Scot est vraie, elle n'est pas contraire à celle du Docteur angélique. Nous croyons même avoir établi que S. Thomas soutient la théorie scotiste aussi bien que la théorie thomiste. Mais en même temps nous avons montré, croyons-nous, que les Thomistes regardent et combattent comme erronée, une doctrine que S. Thomas regardait comme vraie. Nous ne sommes donc ni thomiste, ni scotiste sur ce point, nous suivons S. Thomas et la vérité. Nous admettons avec Suarez, que les Scotistes ont raison d'affirmer que les formes substantielles des composés renferment éminemment ou virtuellement la nature des composants, et que les Thomistes ont raison d'admettre que les qualités accidentelles des composés sont spécifiquement les mêmes que celles des composants.

A. Vacant,
Maître en théologie, professeur au séminaire de Nancy.

(A suivre.)

LES ŒUVRES DE JÉSUS-CHRIST

SONT LES ŒUVRES D'UN HOMME-DIEU.

Divinité de Jésus-Christ d'après les synoptiques.

—

Troisième étude (1).

—

S. Luc, aux Actes des Apôtres, résume en ces termes la vie du Christ : *il a commencé à faire et à enseigner* (2). Ces paroles sont laconiques et éminemment profondes : en Jésus-Christ, l'action a précédé l'enseignement. Il en devait être ainsi.

La parole de Jésus-Christ — nous le verrons dans l'étude suivante — transporte l'homme à des hauteurs sublimes, lui découvre une morale d'une perfection inconnue, lui révèle cette chose, la plus prodigieuse et la plus étonnante de toutes : l'apparition de Dieu sur la terre. Une telle doctrine, pour s'imposer à la foi de l'humanité, devait s'asseoir sur des œuvres divines : sans elles, l'homme était en droit de ne pas écouter celui qui se disait Dieu : l'incrédulité eût été plus qu'une conséquence naturelle, elle eût été un devoir (3). Si extraordinaire fût-il, le docteur eût eu beau ravir la foule par la magie de son éloquence, la beauté et l'élévation de

(1) Voir la *Revue des sciences ecclésiastiques*, n° de février 1881.

(2) Act. Ap. I, 1.

(3) Cf. S. Jean. XV, 24. Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent.

son enseignement, le sublime de la pensée, le naturel et le dramatique de l'expression, l'héroïsme même de la vie, la foule eût été en droit de lui demander : quels signes donnez-vous ? L'affirmation de sa divinité par Jésus-Christ nécessitait en quelque sorte la révolte de l'esprit : des œuvres divines devaient précéder, accompagner et suivre cette affirmation unique, la seule de l'histoire (1).

Ces œuvres divines sont les miracles.

Le miracle ! Cette intervention directe de Dieu dans les choses de la terre, cette apparition sensible de l'invisible Créateur, cette suspension momentanée d'une loi naturelle pour faire éclater davantage la grande loi d'obéissance qui régit la création ; cet « acte qui constitue la puissance publique de Dieu (2) » ; cet effet qui trouve sa cause en dehors et au-delà de toute la nature créée (3) ; — le miracle est, d'après la philosophie positiviste, de toutes les absurdités la plus colossale.

Autour du miracle se livre la grande bataille de ceux qui croient et de ceux qui se flattent de ne plus croire.

Il n'entre pas dans notre plan de traiter toutes les questions qui se rapportent au miracle : elles l'ont été par des plumes plus exercées que la nôtre, par des voix autorisées et éloquentes, dont l'écho retentit encore.

(1) Nous disons : la seule de l'histoire. Telle est l'opinion d'un grand homme. « Jésus est le seul qui ait dit clairement, affirmé imperturbablement lui-même de lui-même : Je suis Dieu... Alexandre a bien pu se dire le fils de Jupiter. Mais toute la Grèce a souri de cette supercherie ; et de même l'apothéose des empereurs romains n'a jamais été une chose sérieuse pour les Romains. » De Beauterne, *Sentiment de Napoléon sur le christianisme*. Bruxelles, 1844, p. 181.

(3) Lacordaire. *Conférences de N.-D.* 1846-1847. Deuxième conférence.

(3) C'est la définition de S. Thomas. Miraculum est quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Summa. I p., q. cx, art. 4. C.

Nous y renvoyons le lecteur (1). Il nous est impossible cependant de ne pas en dire un mot : il servira d'introduction à cette étude.

Littré, dans la préface de sa traduction de la Vie de Jésus par Strauss (2), a longuement étudié la matière. M. Peyrat juge ces considérations « fermes et essentiellement philosophiques (3). » On dirait que M. Littré a voulu faire de cette préface comme son testament religieux et scientifique. Le préambule est solennel. « Si « l'on me demandait pourquoi je n'ai pas fait, lors de la « première édition, cet avant-propos, je répondrai que, « pour moi aussi, le temps a cheminé, non sans profit. « Il y a dix ou douze ans, il ne m'était pas plus possible « d'écrire ce que j'écris maintenant qu'aujourd'hui il ne « me serait possible d'écrire autre chose. Les convictions « positives ont pris domicile en moi, et celui-là com- « prendra le bienfait qu'elles apportent, qui se représen- « tera le trouble général des esprits, plus grand encore « que le trouble des choses dans l'Occident entier (4). »

Eh bien ! malgré le temps qui a cheminé pour Littré, non sans profit,—du moins il s'en félicite, — le trouble, dont il se promet de délivrer les intelligences, le trouble obscurcit ses pensées et l'inconséquence règne dans ces pages.

Nous rendons la parole à l'auteur du Dictionnaire uni-

(1) P. Félix, *Jésus-Christ et la critique nouvelle*, 1861. — P. Lacordaire, *Conférences de N.-D.*, 1846-1845, 2e Conférence. — P. Monsabré, *Conférences de N.-D. de Paris. Vie de Jésus.* Année 1880. — *Conférences de S. Thomas d'Aquin.* Tome II.— A. Nicolas, *Etudes philosophiques sur le christianisme*, 4e vol. — Fr. Hettinger, *Apologie du christianisme*, 2e vol. — Dr Van Weddingen, *De Miraculo.*

(2) Littré a traduit en français la première *Vie de Jésus* par Strauss. Il a écrit cette préface lors de la deuxième édition française.

(3) *Vie élémentaire et critique de Jésus.* Paris, Michel Lévy, 1868. Page 179.

(4) *Vie de Jésus*, par Littré. Paris, Ladrange. 3e éd. p. II. C'est cette édition que nous avons. Qu'on veuille ne pas l'oublier.

versel. Il montre du doigt la divergence qui sépare les deux écoles et il l'indique clairement. « En cherchant la « différence la plus remarquable entre l'antiquité et les « temps modernes, on n'en trouvera pas de plus mar- « quée, ni qui soit plus effective que celle qui touche la « croyance du miracle. L'intelligence antique y croit : « l'intelligence moderne n'y croit pas (1). »

L'intelligence moderne n'y croit pas : est-ce bien vrai ? Nous examinerons ce point bientôt. Pour le moment, ne perdons pas de vue la manière dont Littré établit la foi des temps anciens au miracle : le plus opiniâtre défenseur du surnaturel ne dirait pas mieux. « Partout dans « l'antiquité est le miracle. Les dieux descendent sur la « terre et remontent au ciel. Les Pythonisses rendent des « oracles pour les particuliers et pour les Etats. Des ap- « paritions viennent épouvanter ou éclairer les hommes. « Pendant que cela est ainsi dans le polythéisme d'Egypte « et de Syrie, de Grèce ou de Rome, il n'en est pas au- « trement dans le monothéisme judaïque. Jehovah ap- « paraît aux hommes éminents qu'il favorise ; les anges « vont et viennent incessamment des cieux à la terre, ap- « portent des ordres, emportent des prières... (2). Nous prions le lecteur de graver dans sa mémoire ces paroles : « Partout dans l'antiquité est le miracle. » Nous ferons dans la suite ressortir la force de cet aveu. Continuons à lire le traducteur philosophe :

« Ce n'est pas seulement aux époques primitives, alors « que Moïse traversait les déserts à la tête d'Israël, alors « que la Grèce, conduite par les dieux, assiégeait Troie,

(1) *Vie de Jésus*, par Littré. Avant-propos, p. II.

(2) *Vie de Jésus*, par Littré. Avant-propos, III. Pour ne pas allonger outre mesure la citation, nous nous permettons de retrancher ce qui sert au *seul* développement de la pensée, mais sans nuire *aucunement* à la suite du raisonnement.

« bâtie par des mains divines, alors que Romulus, fils « de Mars, jetait les fondements de la ville éternelle, ce « n'était pas seulement dans ces ténèbres des origines « que l'opinion plaçait les scènes miraculeuses qui ali- « mentaient sa croyance. Aux temps les plus histori- « ques, le spectacle n'était guère différent. L'état men- « tal restait fondamentalement le même et produisait les « mêmes effets (1). »

Arrêtons-nous de nouveau un instant. Cet aveu non plus ne doit pas nous échapper. Non seulement « le miracle est partout », il est toujours, et « aux époques primitives » et « aux temps les plus historiques ».C'est l'adversaire déclaré du miracle qui en convient : nous y reviendrons. Pour le moment, poursuivons.

« Il suffit de lire les historiens de Rome ou de la « Grèce, ainsi que les biographies de leurs hommes con- « sidérables, militaires, politiques, philosophes, le mi- « racle était toujours à côté de la vie la plus réelle; « les sceptiques mêmes et les incrédules n'en étaient « pas affranchis ; et César, qui, dans le Sénat, déclarait « ne pas croire à une autre vie et aux peines de l'enfer, « avait ses crédulités superstitieuses. Le judaïsme n'é- « tait pas dans une autre condition : Philon, leur philo- « sophe, Josèphe, leur historien, et les rabbins en font « foi continuellement. Parmi les exemples qui caracté- « risent le mieux cette manière d'être de l'opinion, il « n'en est guère, ce me semble, de plus significatif que « celui de Socrate. Cet homme,si justement célèbre,ra- « contait à ses concitoyens qu'il entendait une voix, la- « quelle lui donnait des directions pour la conduite de « la vie. Suivant lui, c'était un démon, un bon génie, « qui, lui parlant, l'avertissait dans les circonstances « importantes. Une telle croyance, qui le fortifiait en

(1) *Vie de Jésus*, par Littré. Avant-propos, III.

« lui inspirant la conviction d'avoir des communica-
« tions avec des êtres supérieurs, passait à ceux qui
« l'écoutaient, et bien loin de lui nuire dans leur esprit,
« elle augmentait leur confiance, imprimant un carac-
« tère surnaturel à ses paroles (1). »

Ces pages sont d'un apologiste involontaire. L'ancien *criterium* de la vérité, admis par la sagesse des peuples, se vérifie donc en faveur du miracle : il a été cru partout ; il l'a été toujours, non seulement « aux époques primitives », mais « aux temps les plus historiques»; il l'a été par tous, et ceux mêmes qui semblaient pouvoir s'y soustraire, militaires, politiques ou philosophes, le reconnaissent et le confessent. Le miracle existe donc. Car le nier, n'est-ce pas dire à l'humanité : tu te trompes ! Où est le géant de la pensée qui puisse ainsi emporter la conviction des siècles ? Qui ne voit ce qu'un tel dessein renferme d'outrecuidance, d'orgueil, de folie ? Quoi ! nier le miracle ; mais, au témoignage de Littré, c'est infliger un démenti au genre humain, qui l'a admis toujours et partout. Le téméraire qui voudrait ainsi se placer en face de tous les siècles, se sentirait bientôt écrasé sous le poids d'une autorité qui a pour complices l'espace et la durée.

Littré a senti la valeur du témoignage de l'humanité en faveur du miracle, et il ajoute : « Ou le passé ou le présent se trompe (2).»Le présent qui rejette le miracle, le passé qui est tout imprégné de « surnaturalisme. » Nous pensons comme le philologue-positiviste : le passé ou le présent se trompe !

Mais, avant tout, est-il bien vrai que « le présent nie « sans retour le miracle, » ainsi que Littré se plaît à

(1) *Vie de Jésus*, par Littré. Avant-propos, p. IV.
(2) *Vie de Jésus*, par Littré. Avant-propos, VIII.

l'affirmer? (1) » Lui-même nous renseignera à cet égard. « Encore aujourd'hui, dit-il, tandis que la raison mo-« derne a exclu du cercle de ses notions l'idée du mira-« cle, il est des pays, l'Inde, la Chine, la Turquie, où « cette idée a pleine possession des esprits, et, parmi « nous, les classes peu éclairées, quoique mises elles-« mêmes en défiance par les lumières qui leur viennent « des classes éclairées, l'acceptent par mille côtés, prêtes « encore à y retomber pleinement si l'effort incessant « du progrès humain n'y donnait un démenti de plus « en plus confirmé (2).

Ainsi, le présent tout entier ne repousse pas la notion des miracles ? Aux peuples, cités par le chef de l'école positiviste, « où cette idée a pleine possession des esprits, » nous pouvons ajouter l'Europe elle-même, et jusqu'à la France et l'Allemagne(3). Oui, la patrie d'Hégel et de Strauss ajoute foi au miracle, et l'auteur de la *Vie de Jésus*, l'inventeur de l'explication mythique, a reconnu que les électeurs qui l'avaient envoyé au parlement de Francfort, faisaient bien de croire à la religion et par conséquent aux miracles.

A l'Allemagne il faut ajouter la France. Littré lui-même le reconnaît. « Parmi nous, dit-il, les classes peu

(1) Ibidem, p. VII.

(2) *Vie de Jésus*, par Littré. Avant-propos, p. III.

(3) Voir : *Sechs theologisch-politische Volksreden*, von Fr. Strauss. Dans l'un de ces discours, il s'exprime comme suit : « Me voici; je « suis ce docteur Strauss que la plupart d'entre vous se sont représen-« té jusqu'ici comme l'antéchrist en personne. Vous avez été mal ren-« seignés; j'ai écrit, il y a treize ans, un livre, qui est le point de dé-« part de tous ces préjugés. Ce livre, j'en suis sûr, aucun de vous ne « l'a lu, et je dis : *Tant mieux !* Les laïques, même un grand nombre « d'entre les plus instruits, ne savent pas, et bien heureusement pour « eux, *combien de doutes cruels tourmentent souvent le pauvre théolo-« gien* (protestant) *que déchirent ces angoisses de l'âme.* Vous voyez « combien je suis loin de vouloir enlever sa croyance à qui que ce « soit. »

« éclairées l'acceptent (le miracle) par mille côtés, prê-
« tes à y retomber pleinement. » N'y aurait-il que « les
« classes peu éclairées » parmi les partisans du surnaturel? Il nous semble que Littré fait la part trop belle aux ennemis du miracle. N'a-t-il pas entendu ce fier défi de Lacordaire : dont nous avons dit un mot, à l'étude précédente. Du haut de la chaire de Notre-Dame, l'orateur s'écriait : « Nous sommes des hommes comme vous,
« des intelligences comme vous ; si vous êtes nombreux,
« nous le sommes plus que vous : si vous êtes savants,
« nous le sommes autant que vous. Et tandis que vous
« niez le miracle, nous en demandons à Dieu, persuadés
« qu'il manifeste ainsi sa puissance et sa bonté à notre
« égard, même encore aujourd'hui. Nous allons plus
« loin : nous ne concevons pas l'idée de Dieu sans l'idée
« d'une souveraineté qui puisse se manifester par la
« toute-puissance de son auteur, en sorte que pour
« nous la négation de la possibilité du miracle est la né-
« gation même de l'idée de Dieu (1) ». Et quand Lacordaire parlait ainsi dans la fierté de son génie indigné, Lacordaire était légion : derrière lui était l'élite du genre humain; un milliard d'hommes parlaient par sa bouche.

On le voit, dire comme Littré : « L'intelligence mo-
« derne n'y croit pas » — au miracle — c'est loin d'être exact.

Des écrivains, qui s'attribuent le monopole du progrès et qui veulent en imposer à la foule par leurs clameurs retentissantes, ne l'admettent pas, et parmi eux, comme l'avouait naguère Renan « bien peu ont le
« choix de ne pas croire au christianisme (2) ». Voilà

(1) Lacordaire. *Conférences de N.-D.* 1846-1847. Septième Conférence.

(2) *Revue des Deux-Mondes*: Livraison du 1er novembre 1880, p. 70.

donc le dilemme de Littré singulièrement modifié : Il avait dit : « Tandis que le présent nie sans retour le mi-« racle, le passé en est tout imprégné. Ou le passé ou le « présent se trompe ! » Il ne s'agit plus d'opposer tout le présent à tout le passé : l'histoire en main, Littré lui-même nous a montré que partout et toujours, même les philosophes et les militaires ont cru au miracle ; quant au présent, d'après ses aveux et d'après ce qui se voit, nous pouvons affirmer qu'une partie minime du présent repousse le miracle. Qu'est-elle cette fraction imperceptible d'esprits inquiets en présence de l'humanité qui affirme et qui croit ?

*
* *

Ecoutons les sommités de l'école positiviste. Pourquoi rejettent-ils le miracle ?

Voici d'abord Littré : nul plus que lui n'est à même de formuler le réquisitoire. « En rejetant le miracle, dit-il, « l'âge moderne n'a pas agi de propos délibéré, le vou-« lant et le cherchant, car il en avait reçu la tradition « avec celle des ancêtres toujours si chère et si gardée, « mais sans le vouloir, sans le chercher, et par le fait « seul du développement dont il était l'aboutissant. Une « expérience que rien n'est jamais venu contredire lui « a enseigné que tout ce qui se racontait de miraculeux « avait constamment son origine dans l'imagination qui « se frappe, dans la crédulité complaisante, dans l'igno-« rance des lois naturelles (1). » C'est le contraire qui est vrai. La suite de cette étude montrera — pour ne parler que des seuls miracles du Christ — qu'il y avait là, dans ce milieu juif et galiléen où Jésus agissait, froide prévention, incrédulité opiniâtre, et connaissance par-

(3) *Vie de Jésus*, trad. par Littré. Avant-propos, v.

faite des lois naturelles, suspendues un instant par l'auteur de la nature.

« Jamais, continue Littré, dans les amphithéâtres d'a-
« natomie, et sous les yeux des médecins, un mort ne
« s'est relevé et ne leur a montré par sa seule apparition
« que la vie ne tient pas à cette intégrité des organes
« qui, d'après leurs recherches, fait le nœud de toute
« existence animale, et qu'elle peut encore se manifester
« avec un cerveau détruit, un poumon incapable de res-
« pirer, un cœur inhabile à battre (1) ».

A cette affirmation nous répondrons par une double question. Pour s'assurer de la mort d'un homme faut-il le transporter à un amphithéâtre d'anatomie et convoquer la faculté ? Évidemment non : sauf dans quelques cas exceptionnels, le vulgaire juge de la réalité du décès, avec autant de certitude que le médecin le plus expérimenté. Pourquoi alors faudrait-il que la résurrection d'un mort, pour être admise, se fasse en présence d'un corps médical ? Ensuite, Littré a pris plaisir à accumuler les contradictions : jamais thaumaturge n'a prétendu rappeler un mort à la vie et le faire vivre « avec un « cerveau détruit, un poumon incapable de respirer et « un cœur inhabile à battre ». Si le thaumaturge, par la puissance divine, lui a rendu la vie, il lui a rendu en même temps « cette intégrité des organes, qui fait le « nœud de toute existence animale ».

Littré continue : « Jamais, dans les plaines de l'air, aux « yeux des physiciens, un corps pesant ne s'est élevé « contre les lois de la pesanteur... Jamais, dans les espa- « ces inter-cosmiques, aux yeux des astronomes, la terre « ne s'est arrêtée dans sa révolution diurne, ni le soleil « n'a reculé vers son lever... Ainsi a parlé l'expérience « perpétuelle.

(3) Idem, *ibidem*, p. v.

« Cette expérience a eu un autre résultat encore plus « décisif. Elle a servi de base à une induction générale « qui n'est autre que la doctrine des lois naturelles et de « leur constance (1) ». Voici l'argument décisif : la constance des lois naturelles, c'est-à-dire, dans la pensée des positivistes, la nécessité, l'éternité de ces lois. « Pour « l'esprit moderne, dit encore Littré, l'ensemble des « choses est une trame serrée qui ne laisse rien passer; « un *devenir* éternel et infini est l'objet de sa contem- « plation (2). » On le voit, la négation du miracle entraîne et suppose la négation de Dieu : il n'y a plus de législateur souverainement libre et puissant ; il y a des lois constantes, c'est-à-dire absolument nécessaires ; il n'y a plus d'acte pur, d'être infiniment et éternellement parfait, qui s'appelle Dieu : « un devenir éternel et infini » le remplace ; un devenir aveugle et en même temps dominé par la fatalité, puisqu'il est « une trame serrée « qui ne laisse rien passer » en dehors « de ses forces « immanentes ».

Voilà à quelles conclusions conduit « l'esprit moderne. » Faut-il le nier ? Ecoutons maintenant Littré reculer devant cette hypothèse. « Mettre à néant les résultats de « tout le travail des derniers siècles est plus facile à dire « qu'à faire. » De quel travail entend parler le philosophe littérateur ? A notre avis, l'affirmation du miracle ne met pas à néant le travail de ces hommes qui s'appellent Bossuet et Leibnitz, Malbranche et Pascal, Descartes et Newton : « Tout le travail des derniers siècles » est donc loin d'être anéanti. Prêtons encore l'oreille aux développements que Littré donne à sa pensée. « Au point de « vue de la théorie, c'est renoncer à toute interpréta- « tion de l'histoire ; car, s'il est vrai que la civilisation

(1) Idem, *ibidem*, p. VI.
(2) *Vie de Jésus*, par Littré. Avant-propos, V.

« moderne, qui pourtant s'est produite et qui a pris un « si puissant empire sur les choses et sur les hommes, « n'est qu'une perversion perpétuelle et une chute qui « s'aggrave tous les jours, alors il est vrai aussi qu'il « n'y a plus d'histoire, c'est-à-dire aucun développement « des aptitudes propres à l'humanité (1). » Craintes chimériques ! supposition gratuite ! « La civilisation moderne » matérielle, scientifique ou morale doit-elle son existence à la négation du surnaturel en général, du miracle en particulier ? Poser la question, c'est la résoudre : qui ne voit le contraire ? Parmi les illustrations des derniers temps, il y a des croyants et des incrédules, ceux-ci en plus petit nombre : voilà la vérité. Mais, reprend Littré, « si la civilisation moderne est une perver- « sion perpétuelle et une chute qui s'aggrave tous les « jours, alors il n'y a plus aucun développement des ap- « titudes propres à l'humanité ! » Qui parle de chute et de perversion, lorsqu'il s'agit des progrès matériels et scientifiques réalisés depuis trois siècles ? Où est, de par la foi, la condamnation des admirables inventions dont notre siècle s'enorgueillit ? Je la cherche en vain. Mais « le développement des aptitudes propres à l'humanité ? » comment l'affirmation du miracle l'arrête-t-elle ? Je le cherche en vain. Et voilà les fantômes devant lesquels la raison du chef de l'école positiviste reculait effrayée.

Mais nous n'avons pas tout cité. « Au point de vue de « la pratique, cela implique une tendance à refouler tous « ces progrès qui se font, à couper tous ces bourgeons « qui poussent, et réduire l'arbre verdoyant et magnifi- « que aux proportions de son enfance. C'est entreprendre « une restauration du passé qui serait la plus anarchique

(1) *Vie de Jésus*, trad. par Littré. Avant-propos, p. VIII.

« du monde, car il faudrait détruire immensément (1). » Mêmes craintes chimériques ! On dirait que le nihilisme, qui veut « détruire immensément, » découle de la foi au surnaturel. Et puis quel argument que celui de « l'arbre verdoyant et magnifique » réduit « aux proportions de l'enfance ! » Ce style est imagé ; il y a de la poésie ; mais où donc est la raison philosophique, la raison péremptoire qui nous fasse rejeter le miracle? Et cependant nous avons mis sous les yeux du lecteur toute la procédure du débat. L'académicien philosophe a entrevu l'inanité de son système et la faiblesse de la cause dont il était le porte-drapeau autorisé : il est mort en affirmant sa foi au fait le plus prodigieusement miraculeux : à l'incarnation du Fils de Dieu. Né et élevé dans l'indifférence, soldat d'abord, capitaine ensuite dans l'armée du positivisme, avant de mourir il a voulu recevoir le baptême, dans la pleine lucidité de son esprit (2). Les lumières de la mort ont dissipé les ombres de sa vie. Sa conversion au christianisme confirme la vanité du système dont il était le défenseur (3).

*
* *

De Littré passons à Renan. Il a une place marquée dans nos études.

Quelle est son opinion sur les miracles? Ici, comme ailleurs, il est extrêmement difficile de suivre les évolutions multiples de sa pensée. La mobilité de sa manière

(1) Ouvrage cité. Avant-propos, VIII.

(2) Littré est mort le 2 juin 1881. Il n'avait pas été baptisé. Il a reçu le baptême avant de mourir. Depuis six mois, un prêtre, M. l'abbé Huvelin, vicaire à Saint-Augustin, lui faisait des visites presque quotidiennes.

(3) Là où Littré est réellement puissant, c'est quant il réfute « ceux qui nient l'esprit ancien ». Dans le cours de cette étude, nous aurons occasion d'en donner des extraits.

de voir forme un labyrinthe : on croit avoir saisi sa pensée ; erreur ! voici qu'elle se modifie de nouveau ; ici, elle se présente avec telle nuance, ailleurs elle vous apparaît avec une restriction nouvelle. Néanmoins ne craignons pas de nous engager dans ce dédale : une sortie nous est toujours ménagée.

Dans son Introduction à la Vie de Jésus, Renan semble avoir compris le côté faible de la campagne anti-miraculeuse. Le terrain de la négation pure et simple ne lui a pas paru solide. « Ce n'est pas au nom de telle ou telle « philosophie, c'est au nom d'une constante expérience « que nous bannissons le miracle de l'histoire. Nous ne « disons pas : « Le miracle est impossible, » nous disons : « Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté (1). » On a bien compris : Renan ne nie pas la possibilité du miracle, il se contente d'affirmer qu'il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté. Il espérait encore dans l'avenir. Mais voici que le temps a « cheminé » pour lui et non sans avantage, faut-il croire. Il publie son livre : *Les Apôtres*. Voici comment il s'exprime dans l'introduction : « Comment prétendre qu'on doit suivre à la lettre des « documents où se trouvent des impossibilités ? Les « douze premiers chapitres des *Actes* (2) sont un tissu de « miracles (3). » On le voit, le progrès est sensible : de la négation du miracle comme non constaté, il passe à l'affirmation de cette thèse absolue : le miracle est une impossibilité. Toutefois, ne nous effrayons pas outre mesure : la pensée du maître subira un moment d'arrêt, éprouvera même un mouvement de recul. Dans un récent article, paru dans la *Revue des Deux-Mondes* (4), il

(1) *Vie de Jésus*. Introduction, XLII.
(2) Il entend parler des *Actes des Apôtres* de S. Luc.
(3) *Les Apôtres*. Introduction, XLIII.
(4) *Revue des Deux-Mondes*. N° du 1er novembre 1880. Souvenirs d'enfance et de jeunesse, p. 71.

accepte « comme un dogme fondamental » : « Il n'y a pas de surnaturel *particulier*. » Quelle est la portée de cette restriction ? On ne le sait au juste. Est-ce l'impossibilité ou la non-constatation du miracle qui sert de base à la philosophie naturelle ? Bien habile qui le dira. Dans l'Introduction de son livre : *les Apôtres*, M. Renan avait écrit déjà : « Nous nions la réalité du surnaturel particulier, « jusqu'à ce qu'on nous ait apporté un fait de ce genre « démontré (1). » La présente étude répond à ce défi : Nous démontrerons le « surnaturel particulier » et « la réalité » des œuvres du Christ.

Du tout ! interrompt Renan. « Tous les faits prétendus « miraculeux qu'on peut étudier de près se résolvent en « illusion ou en imposture (2). » Cette affirmation est aussi audacieuse que hasardée. Un juge compétent, un juge que M. Renan ne saurait écarter, a cité devant le tribunal de sa haute raison et de sa science cette double accusation d'imposture et d'illusion. Il y en a, dit-il, pour qui « il n'y a que fraude, mensonge et oppression dans « les théologies qui se sont succédé ; des hommes men- « teurs d'un côté, des hommes crédules de l'autre ; voilà « toute l'explication de ce long passé. » Cette opinion, l'auteur cité, la traite de « subversive et de révolutionnaire, » et il ajoute : « Non, ce n'est pas en vain que « les générations de nos aïeux ont élevé leurs temples, « rempli le monde de leurs adorations, et, par cette as- « piration morale, permis aux plus précieuses forces de « l'humanité de se développer. Nous leur devons ce que « nous sommes, et l'esprit orgueilleux qui la nie et la « méprise ne le peut que nourri de leur lait et pénétré « de leur vie. On rend inexplicable toute l'histoire, et, « sans le savoir et le vouloir, on introduit le miracle ;

(1) Ouvrage cité, p. XLVII.
(2) *Les Apôtres*. Introduction, p. XLIII.

« car quel plus grand miracle pourrait-il y avoir que la « naissance d'une civilisation telle que la moderne, sor- « tant, comme la déesse païenne, de l'écume de la bar- « barie et de l'ignorance (1) ?» Cette condamnation éloquente et solide de l'accusation « d'imposture » jetée aux faits miraculeux, est d'un apologiste involontaire. C'est Littré qui a tracé ces lignes victorieuses et taxé longtemps d'avance « d'esprit orgueilleux, » l'écrivain téméraire qui oserait la reproduire.

Reste l'autre accusation : celle d'illusion. « Il faut « moins de mots, dit Littré encore, pour réfuter cette « explication qui eut tant de partisans parmi les théo- « logiens allemands, et qui voulut sous chaque miracle « trouver simplement un fait naturel. Si un malade est « guéri instantanément par un attouchement ou une « parole, c'est que la narration est incomplète : il s'a- « git simplement d'un traitement médical qui a réussi. « Si un mort revient à la vie, c'est que la narration a « omis des circonstances permettant de reconnaître que « la mort était seulement apparente. » En effet, voilà mise en pleine lumière, l'explication de ceux qui ne voient dans les faits miraculeux qu'ignorance ou illusion. « Jamais, reprend Littré, jamais érudition et labeur « ne furent plus mal employés. Les récits miraculeux ré- « sistent invinciblement à une pareille transformation. « De quelque façon qu'on les arrange, à quelque torture « qu'on les mette, toujours le miracle en ressort (2). »

Renan ignore-t-il cette exécution réellement victorieuse de sa double hypothèse sur les miracles par le chef de l'école positiviste ? Nous ne pouvons le croire. A-t-il trouvé des arguments nouveaux, plus puissants que les arguments fournis par Littré ? Nous n'en voyons

(1) Littré, Introduction à la *Vie de Jesus*, p. xx.
(2) Littré, Introduction à la *Vie de Jésus*, p. xi.

des traces nulle part. Néanmoins, il n'hésite pas à écrire : « Jusqu'à nouvel ordre, nous maintiendrons ce « principe de critique historique, qu'un récit surnaturel « ne peut être admis comme tel, qu'il implique tou- « jours crédulité ou imposture (1). »

Il maintient ! Ne perdons cependant pas toute espérance : il maintient « jusqu'à nouvel ordre. » La nuance chez lui n'a pas dit encore son dernier mot. En attendant, l'idée du miracle lui inspire une horreur telle, que dans sa *Vie de Jésus*, arrivé à cette question, il met son esprit — fertile néanmoins en expédients — à la torture, pour trouver, en faveur du divin Maître, les circonstances atténuantes. Tout d'abord nier que le Christ ait fait des miracles, il ne le peut. « Il serait, écrit-il, « commode de dire que ce sont là des additions des dis- « ciples, bien inférieurs à leur maître... Mais les quatre « évangélistes de Jésus sont unanimes pour vanter ses « miracles... Nous admettons donc, sans hésiter, que « des actes qui seraient maintenant considérés comme « des traits d'illusion ou de folie (!), ont tenu une grande « place dans la vie de Jésus (2). »

Renan juge nécessaire, en face d'une telle évidence, de faire l'apologie de Jésus-thaumaturge : il cherche et il découvre les circonstances atténuantes. Ecoutons ce plaidoyer : D'abord, si le Christ a fait des miracles, c'est qu'il s'y vit contraint. Les miracles « passaient à cette « époque pour la marque indispensable du divin et pour « le signe des vocations prophétiques... Jésus eut donc « à choisir entre ces deux partis, ou renoncer à sa mis- « sion ou devenir thaumaturge (3). » Ensuite, « ajoutons, « dit Renan, que sans doute la renommée populaire,

(1) *Vie de Jésus*. Introduction, p. XLII.
(2) *Vie de Jésus*, chap. XVI, p. 190.
(3) Même chap., p. 183.

« avant et après la mort de Jésus, exagéra énormément « le nombre des faits de ce genre (1). » En outre, « Jé- « sus n'avait pas la moindre idée d'un ordre naturel « réglé par des lois (2). Jésus, pas plus que ses compa- « triotes, n'avait l'idée d'une science médicale ration- « nelle. Guérir était considéré comme une chose mo- « rale ; Jésus, qui sentait sa force morale, devait se « croire spécialement doué pour guérir. Convaincu que « l'attouchement de sa robe, l'imposition de ses mains « faisaient du bien aux malades, il aurait été dur s'il « avait refusé à ceux qui souffraient, un soulagement « qu'il était en son pouvoir de leur accorder (3). »

On le voit, rien ne manque à cette apologie — pas même l'odieux et le ridicule ! Comment autrement qualifier ce trait : « Jésus n'avait pas la moindre idée d'un ordre naturel réglé par des lois » ; il en savait donc moins que les gamins de Paris ! Et cet autre : « guérir est une chose morale ! » Heureuse découverte que celle-là : quelle révolution elle va amener dans les sciences médicales ! N'insistons pas trop, et tâchons de saisir la pensée de l'académicien-philosophe. Ignorance complète de l'ordre naturel — opinion publique — contrainte morale — humanité : tout faisait à Jésus un devoir de faire des miracles. Ils « furent une violence que lui fit son siècle, une « concession que lui arracha la nécessité passagère. « Aussi l'exorciste et le thaumaturge sont tombés ; mais « le réformateur religieux vivra éternellement (4). » Telle est la conclusion.

Eh bien ! non. Le thaumaturage n'est pas tombé : il est debout autant que le fondateur religieux. Nous reje-

(1) *Vie de Jésus*, XVI, p. 185.
(2) Même chap., p. 193.
(3) Même chap., p. 186.
(4) Même chap., p. 191.

tons avec pitié cette apologie pharisaïque. Le Seigneur Jésus a fait des miracles ; il les a prodigués comme des témoignages irrécusables de sa divinité.

Nous allons les étudier bientôt.

*
* *

Il nous faut néanmoins — avant de passer le seuil — interroger la pensée d'un autre écrivain : tout le monde a nommé le docteur Strauss.

L'écrivain allemand n'a ni le culte ni les ressources de la nuance ; il relègue à l'arrière-plan les tours ingénieux de Renan : la franchise brutale, l'absolutisme dans les idées, la raideur dans l'expression ; voilà ses armes. Renan, nous venons de le voir, admet « sans hésiter » — chose rare chez lui — que Jésus ait fait des miracles; Strauss le nie carrément. » Mais les quatre évangélistes sont unanimes à *les* vanter », interrompt l'écrivain français. Qu'importe ?

Le docteur allemand recourt à l'explication mythique : « Dès que la légende nationale attribuait de vrais miracles à Moïse, il était juste de demander des miracles à « tous ceux qui prétendaient au même titre, et surtout « à celui qui se présentait comme le dernier libérateur « du peuple (1). » « Mais, il n'est pas moins naturel que « Jésus ait repoussé de telles exigences (2). » Pourquoi? Notons l'aveu. « Les anciens prophètes vivaient dans le « lointain d'une légende complaisante, tandis que Jésus « se mourait en pleine réalité historique (3). » Quel témoignage que celui-là rendu à la vérité ! Jésus n'a pu profiter des complaisances d'un passé lointain : les réalités de l'histoire l'entourent. Donc, quelle sera la con-

(1) Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, I, 346.
(2) Ouvrage cité, p. 346.
(3) Ouvrage cité, p. 347.

clusion légitime? Les miracles, que « les quatre évangélistes sont unanimes à vanter », pour parler comme Renan, sont historiques!

Aucunement, réplique le docteur d'outre-Rhin. Pour lui, les passages des historiens de Jésus, où il est question de faits prodigieux, sont lettre morte. Et la preuve, direz-vous? Strauss relève avec un effort visible d'érudition indigeste, cette réponse du Sauveur aux sommations des pharisiens : *Ce peuple pervers et infidèle demande un miracle, et il ne lui en sera pas donné d'autre que celui de Jonas, le prophète* (1).

Les trois synoptiques, avec une légère variante, rapportent ces mêmes paroles de Jésus (2). Quelle conclusion le docteur allemand en déduit-il? Il en conclut que Jésus refuse absolument tout miracle. Or, que tel ne soit pas le sens de la réponse de Jésus, cela résulte avec évidence de l'examen du texte évangélique. *Il y eut,* est-il dit, *des pharisiens et des sadducéens qui s'approchèrent de lui pour l'éprouver, et ils lui demandèrent de leur montrer un signe du ciel.* Cette demande, sur les lèvres de ces hommes hautains et jaloux, était une sommation ou un défi ; il faut un signe du ciel ; les autres sont insuffisants et inférieurs aux prodiges de Moïse. Que répond le Christ? *Ce peuple pervers et infidèle demande un miracle, et il ne lui en sera pas donné d'autre que celui de Jonas, le prophète.* Jésus refuse un miracle, j'en conviens ; mais rejette-t-il l'exigence des pharisiens d'une façon absolue? Refuse-t-il tout miracle? Nullement, mais un signe du ciel, un prodige céleste. Le refuse-t-il à tous, indistinctement? Encore une fois, non, mais à la secte des pharisiens : *ce peuple pervers et infidèle.* Cela est tellement vrai que tout en refusant le signe du

(1) Matth. XVI, 4.
(2) Marc. VIII, 12; Luc. XI, 29.

ciel, il leur prédit le signe capital de sa résurrection, comme un témoignage de son amour et une condamnation suprême de leur infidélité. *De même que Jonas fut huit jours et huit nuits dans le ventre de la baleine, de même le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre.* A la prédication de Jonas, Ninive se convertit ; même le miracle de la Résurrection ne touchera pas le cœur des pharisiens.

Telle est la signification de la réponse de Jésus et il n'y en a pas d'autres. Strauss consacre deux longues pages où l'ergotisme le dispute à une pesante érudition, pour ébranler cette conviction qui sort naturellement de la lecture de l'Évangile. A-t-il entrevu combien ses raisonnements étaient faibles et faux? On le dirait, à lire les lignes suivantes : « Il est vrai qu'après avoir refusé de « faire des signes et des miracles, Jésus semble se don- « ner un démenti éclatant, en dénombrant aux délégués « de Jean-Baptiste toute une série de miracles, comme « preuve de sa mission messianique (1). » Cet « il semble » est un gracieux euphémisme, digne de Renan. Quant à nous, il nous semble que le « démenti éclatant », c'est Strauss qui se le donne à lui-même, et à sa peu judicieuse et mensongère explication.

Pour nous en convaincre, jetons un coup d'œil attentif sur le récit évangélique, auquel Strauss fait allusion. *Jean ayant, dans sa prison, entendu parler des œuvres du Christ, envoya deux de ses disciples, et lui dit* par leur bouche : *Etes-vous celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre?* (2) Les *Œuvres du Christ* ce sont les miracles, ajoute Strauss. Nous l'admettons comme lui et l'Évangile n'y contredit pas. *A l'heure même*, dit S. Luc, où Jésus reçut l'ambassade de Jean, *il en délivra*

(1) *Nouvelle Vie de Jésus.* Tome I, p. 349.
(2) Matth. XI, 3.

beaucoup de leurs maladies, de leurs infirmités et des malins esprits; il rendit la vue à beaucoup d'aveugles (1). Et alors Jésus leur dit : *Allez et rapportez à Jean ce que vous voyez et entendez : les aveugles voient, les boîteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent!* (2) En présence de ces textes si formels et si clairs, ne faut-il pas un tour de prestidigitation étonnante, un audacieux tour de force, pour dire comme le fait le docteur allemand : « Ces miracles doi-« vent être pris au figuré et expriment l'action morale « de sa doctrine? (3) » Je le demande à tout homme de bonne foi, à tout esprit qui n'est pas faussement prévenu: comment ces paroles : *les aveugles voient, les sourds entendent* — affirmation si claire de son pouvoir de thaumaturge — signifient-elles sur les lèvres du Christ, « chaque jour, je donne la vue à ceux qui sont mora-« lement aveugles ; je rends l'ouïe à ceux qui sont mo-« ralement sourds? (4) » Je le répète : par quel tour de force Strauss est-il arrivé à ce résultat? Je renonce à mettre sous les yeux l'étalage d'érudition, les trésors de subtilité, l'abondance de suppositions gratuites, les signes manifestes de déloyale interprétation dont fait preuve ici le docteur d'outre-Rhin : la vraie raison de tout ceci, c'est la haine du miracle qui le possède. Renan se défend de bannir « le miracle de l'histoire au nom de telle ou telle philosophie » et ne dit pas : « Le miracle est impossible »; mais : « il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté (5). » Strauss proclame l'absolue impossibilité du miracle, au nom de tous les systèmes « vraiment philosophiques. » Pour lui « la possibilité

(1) Luc VII, 21.
(2) Luc VII, 22.
(3) *Nouvelle Vie de Jésus*. I, 350.
(4) *Nouvelle Vie de Jésus*. I, 350.
(5) *Vie de Jésus*. Introduction, p. XLII.

« générale du miracle, ne serait autre chose que la né-
« gation même de l'histoire (1). »

Voyons comment il établit cette thèse générale. Il fait l'énumération des différents systèmes philosophiques : nous allons le suivre.

Voici d'abord le scepticisme. « La philosophie scepti-
« que et critique soutient forcément qu'on ne peut le re-
« connaître et le démontrer (2). » Nous l'admettons volontiers. Mais de quelle vérité, le sceptique conséquent peut-il fournir la démonstration ? Puisque son système est le doute universel, le doute quand même, son scepticisme embrasse forcément tout ce qui existe et tout ce qui se fait, y compris le miracle. Mais que faut-il penser de ce système ? « Je mets en fait, répond Pascal, qu'il n'y a ja-
« mais eu de pyrrhonien (ou sceptique) effectif et par-
« fait. La nature soutient la raison, et l'empêche d'extra-
« vaguer jusqu'à ce point (3). » Ainsi déraison et extravagance, tel est le jugement du génie sur ce premier système « vraiment philosophique » de Strauss.

Le docteur allemand continue : « Pour l'école maté-
« rialiste, la morale est un non-sens. » Nous en convenons sans peine ; mais le matérialisme qu'est-il lui-même ? Le plus absurde et le plus dégradant des systèmes, où il n'y a ni Dieu, ni âme, ni esprit, ni volonté : la pensée, l'amour, la vertu, jusqu'à l'héroïsme sont le produit de la matière. « Pour moi, dit Jean-Jacques Rous-
« seau, je n'ai besoin, quoiqu'en dise Locke, de con-
« naître la matière que comme étendue et divisible, pour
« être assuré qu'elle ne peut penser ; et quand un philo-
« sophe viendra me dire que les arbres sentent, et que
« les rochers pensent, il aura beau m'embarrasser dans

(1) *Nouvelle Vie de Jésus*. Tome I, XXIII, p. 193.
(2) Endroit cité, p. 193.
(3) *Pensées* de Pascal, XXI, I.

« ses arguments subtils, je ne puis voir en lui qu'un so-
« phiste de mauvaise foi, qui aime mieux donner le sen-
« timent aux pierres que d'accorder une âme à l'hom-
« me... Plus je réfléchis sur la pensée et sur la nature de
« l'esprit humain, plus je trouve que le raisonnement
« des matérialistes ressemble à celui de ce sourd — qui
« nie l'existence des sons, parce qu'ils n'ont jamais frappé
« ses oreilles. Ils sont sourds, en effet, à la voix inté-
« rieure qui leur crie d'un ton difficile à méconnaître :
« Une machine ne pense point ; il n'y a ni mouvement,
« ni figure qui produise la réflexion : quelque chose en
« toi cherche à briser les liens qui le compriment : l'es-
« pace n'est pas ta mesure, l'univers entier n'est pas as-
« sez grand pour toi ; tes sentiments, tes désirs, ton in-
« quiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que
« ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné (1). »
Quelle explosion d'éloquence et de vérité en ces lignes et combien on sent, en les méditant, que le matérialisme est lui-même un non-sens.

Poursuivons l'examen des systèmes « vraiment philosophiques » et qui excluent la notion du miracle. « Le
« panthéisme, à son tour, n'a point de Dieu au-dessus
« du monde qui dérange arbitrairement l'ordre éternel.
« Pour lui, les lois de la nature sont Dieu ; affirmer que
« Dieu peut quelque chose contre les lois naturelles, c'est
« affirmer que Dieu peut violer les lois de sa propre es-
« sence (2). » Cet exposé du système panthéiste est dépouillé d'artifice. « Les lois de la nature sont Dieu, » c'est Strauss qui l'affirme. Donc Dieu est la loi de la pesanteur et de la gravité ; Dieu, la loi qui préside à la génération de l'espèce ; Dieu, la loi de décomposition qui suit la mort ; Dieu, tout ce qui existe ! Lecteur, vous qui êtes

(1) *Emile* Livre IV.
(2) *Nouvelle Vie de Jésus*. Tome I, p. 194.

perdu dans un coin de l'espace et qui ne datez que d'hier, descendez en vous-même et interrogez-vous : sentez-vous en vous cette part de la divinité, cette part de « l'ordre éternel ? » Mais que parlé-je de part ? Dieu c'est l'infini. Quelle contradiction vient heurter ma pensée : l'infini serait à la fois tout et partie ! A moins qu'on ne dise,— et c'est à cela qu'aboutit le système—à moins qu'on ne dise avec Victor Hugo, au jour de son apothéose ou plutôt de son carnaval : « Le travail divin est le travail hu-« main. Il reste humain tant qu'il est individuel ; « dès qu'il est collectif, dès que son but est plus grand « que son travailleur, il devient divin... ! (1). » Et dire que le système qui conduit à de telles insanités est le système des savants du jour, y compris Renan et Strauss !

« Le théisme seul, reprend le docteur d'outre-Rhin, « le théisme seul, avec son Dieu personnel et distinct du « monde, semblerait, à première vue, pouvoir suppor-« ter le miracle. » A première vue ? Voici comment Strauss explique sa pensée : « On l'a vu en effet, revêtir « certaines formes populaires qui n'y répugnent pas. »

Par ces « formes populaires » l'auteur entend le judaïsme, le christianisme et la religion de Mahomet. « Mais, dit-il, toutes les fois qu'il s'élève à la hauteur « d'une vraie philosophie, il sent l'impossibilité du mi-« racle. » Et pourquoi ? Quelle raison Strauss donne-t-il de cette affirmation hardie ? Écoutons-le : « Il (le théisme) « ne peut s'empêcher de reconnaître qu'un Dieu qui fe-« rait un miracle de temps en temps, qui tantôt exerce-« rait, et tantôt laisserait reposer une de ses puissances,

(1) Un jour, en 1881, plus de 200,000 hommes défilèrent à Paris devant l'hôtel de Victor Hugo. Le poète « immense » reçut différentes députations. C'est dans sa harangue au bureau du Conseil municipal de Paris que se trouvent, entre autres bizarreries, les paroles rapportées plus haut. Par une curieuse coïncidence, la démonstration « Hugolienne » eut lieu les premiers jours du carnaval.

« serait un être asservi au temps et par conséquent ne « serait pas l'Absolu ; qu'il y a donc lieu de concevoir « l'action divine comme un acte éternel, simple et iden- « tique au regard de l'Absolu, quoiqu'elle se manifeste « aux hommes comme une série d'effets isolés et suc- « cessifs (1) ». C'est parler d'or. C'est ainsi précisément que le théiste, véritable et complet, le chrétien et le catholique, conçoivent Dieu.

D'après S. Thomas, qui s'est élevé, lui, réellement à « la hauteur d'une vraie philosophie », Dieu est l'*acte pur* (2). Qu'est-ce à dire ? Voici un mot d'explication, tiré des Œuvres du docteur angélique, et que nous recommandons à toute l'attention du lecteur.

L'ineffable simplicité en Dieu égale son infinie perfection ; en Lui, être, comprendre, vouloir, agir sont identiques ; en Lui, il n'y a pas de distinction entre la faculté de voir et la vision, la faculté d'agir et l'acte. Dieu est, Dieu voit, Dieu veut, Dieu agit de toute éternité, et cet acte d'existence, de vision, de volonté et d'action est un acte unique, éternel et infini (3).

Le pouvoir de Dieu embrasse toutes les choses possibles, il n'est borné que par l'absolue impossibilité. Qu'est-ce qui est possible ; qu'est-ce qui ne l'est pas ? Il importe de le saisir, si l'on veut comprendre ce qu'on exprime par cette parole : Dieu est tout-puissant (4). Pos-

(1) *Nouvelle Vie de Jésus*. Tome I, p. 194.

(2) *Summa Theologica*. Prima part., q. II, art. III.

(3) *Summa theologica*. Ia p. q. III, art. III et IV.

(4) *Summa*. Ia p. q. XXV, art. III. — Si quis recte consideret (cum potentia dicatur ad possibilia), cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur, quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, uno modo per respectum ad aliquam potentiam ; sicut quod subditus humanæ potentiæ, dicitur possibile homini. Alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum... Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute... Dicitur autem ali-

sible se dit de deux manières : d'une manière relative, par rapport à telle ou telle puissance ; ainsi, ce qui ne dépasse pas la faculté d'agir de l'homme est possible à l'homme ; — d'une manière absolue, quand il n'y a pas, dans la conception elle-même, répugnance ou contradiction intrinsèque, comme le serait une montagne sans vallée, une figure géométrique à la fois cercle et triangle. Or, tout ce qui a ou peut avoir la raison d'être, c'est-à-dire, tout ce qui n'implique pas contradiction, appartient à la catégorie des choses possibles, et par conséquent est renfermé dans le cercle d'action de la toute-puissance divine (1). Car, ne l'oublions pas, la puissance d'agir est proportionnée à la manière d'être. Dieu a l'être infini, l'être parfait que rien ne détermine ; Dieu a donc un pouvoir que rien ne limite, si ce n'est ce qui répugne, ou le non-être, le néant (2).

Y a-t-il répugnance à ce qu'il y ait un autre monde, plus ou moins parfait que le monde actuel ; y a-t-il répugnance à ce que ce monde soit régi par d'autres lois que les lois naturelles existantes ? Evidemment non ; car nous-mêmes nous concevons qu'une perfection moindre ou plus grande règne dans l'univers. Dieu eût donc pu établir un autre ordre des choses (3). Il a voulu le

quid possibile vel impossibile ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere ; impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

(1) Iª p., q. xxv, art. III. Est considerandum quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa... Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis sed præhabens in se totius esse perfectionem.

(2) Iª p., q. xxv, art. III. Quidquid habet vel potest habere rationem entis continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul.

(3) *Summa*, Iª p., q. cv, art. VI. Si ordo rerum consideretur prout de-

monde actuel et il en a réglé les lois : ces lois sont constantes, mais elles ne sont pas nécessaires, puisqu'elles émanent de Dieu. Sa volonté les a établies, sa volonté les peut suspendre : le nier, ce serait amoindrir Dieu et affirmer que l'œuvre est indépendante de l'ouvrier divin. Dieu peut donc agir en dehors de l'ordre existant, soit en produisant les effets des causes secondes sans elles, soit en faisant naître des effets qui dépassent leur pouvoir d'agir.

En agissant ainsi, Dieu fait des miracles, c'est-à-dire des choses merveilleuses, étonnantes et rares, par rapport à nous, nullement par rapport à lui-même (1). Car, en établissant, au principe des choses, l'ordre existant, il a établi en même temps des exceptions aux lois posées par lui, mais pour des fins dignes de sa sagesse et de sa bonté ; exceptions qui se produiront à des moments donnés. De toute éternité, d'un seul acte, Dieu a donc fixé et voulu la loi et l'exception à la loi ou le miracle ; d'un seul regard, de toute éternité, il a embrassé l'un et l'autre (2).

pendet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest ; si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum ; quia ordini causarum secundarum ipse non est subjectus ; sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere ; unde et præter hunc ordinem institutum agere cum voluerit : puta, agendo effectus causarum secundarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ se non extendunt.

(1) *Summa*, Ia p., q. CV, art. VII. — Miraculum dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur. — Q. CV, art. VIII. Nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ ; quia quodcumque factum divinæ potentiæ comparatum est minimum.

(2) *De Potentia*, q. VI, art. I ad 6. Deus ab æterno prævidit et voluit se facturum, quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturæ cursum ut tamen præordinaretur in æterna sua voluntate, quod præter cursum istum quandoque facturus erat.

Voilà la doctrine lumineuse, véritable et profonde que nous avons puisée dans les œuvres du grand docteur scolastique ; voilà comment « le théiste » complet, quand il s'élève « à la hauteur d'une vraie philosophie », conçoit le miracle.

Fr. A.-M. Portmans,
des Frères-Prêcheurs.

(*A continuer.*)

L'INDUCTION.

—

3e article.

—

III.

SOLUTION DE L'ANCIENNE PHILOSOPHIE.

§ 1. — *Induction et Syllogisme.*

L'induction, nous l'avons dit plus d'une fois, consiste à affirmer de l'espèce ce qui se vérifie constamment dans les individus, ou à affirmer du genre, ce qui se vérifie dans ses espèces subordonnées. Par le mot *individus* nous ne comprenons pas seulement les natures concrètes, mais aussi les opérations et tout ce qui est conçu comme individuel. Le mot *espèce* représente le concept d'une catégorie déterminée d'êtres subordonnés à un concept commun et générique. Ainsi, après avoir constaté par l'observation que le fait de l'attraction se vérifie constamment en plusieurs corps célestes, on conclut au moyen de l'induction, que l'attraction observée en plusieurs est une loi qui gouverne tous les corps célestes. L'induction présente ainsi un puissant instrument pour découvrir les lois de la nature; aussi a-t-on donné le nom de *sciences inductives* à celles qui, au moyen de l'induction, s'appliquent à trouver les lois de la nature.

On connaît le mépris qu'affectait Bacon pour l'induction que les scolastiques avaient empruntée à Aristote.

Il l'appelle *puerile quoddam, pinguem et crassam*, et il prétend *ipsam naturam tantum abesse ut perficiat, ut eam pervertat et detorqueat* (1).

La doctrine de Bacon trouva beaucoup d'adhérents, au point qu'aujourd'hui encore, il y a des auteurs qui pensent que c'est à Bacon que revient l'honneur d'avoir proposé l'induction comme un instrument utile à la science (2).

Il suffit cependant d'ouvrir l'*Organum* d'Aristote pour se convaincre que ce philosophe a parfaitement connu, compris et expliqué la forme et la valeur de l'induction. Voici le résumé de sa doctrine :

1° Nous apprenons tout (3), et nous admettons toute vérité (4) ou par le syllogisme ou par l'induction. Les seuls moyens pour démontrer une conclusion (5) et pour arriver à la science (6) sont le syllogisme et l'induction ;

2° Le syllogisme et l'induction sont deux espèces de raisonnement (7), car tout raisonnement se fait par le syllogisme ou l'induction (8) ;

3° L'induction est opposée au syllogisme (9), car elle part du particulier tandis que le syllogisme part de l'u-

(1) *Novum organ.*, t. I, lib. 1, aph. cv.

(2) M. Waddington prétend, contrairement à la vérité, qu'Aristote et les anciens ont connu l'induction, mais qu'ils ont ignoré sa nature. *Ess ais.* Ess. VI, c. I.)

(3) εἴπερ μανθανομεν ἥ επαγωγῆ ἥ ἀποδειξει. *Anal. post.*, l. I, c. XVIII.

(4) ἅπαντα γαρ πιστεὔομεν ἤ διά συλλογισμωῦ ἤ ἐξ επαγωγῆς. *Anal. pr.*, lib. II, c. XXIII.

(5) *Rhet.*, lib. I, c. II.

(6) ἡ μὲν γαρ δί επαγωγῆς ἡ δε συλλογισμῶ. *Ethic. Nic.*, l. VI, c. III.

(7) περι τοὺς λόγους οἵτε δία συλλογισμων, και οἱ δί επαγωγῆς. *Anal. post.*, l. I, c. I.

(8) *Topic.*, lib. I, c. XII.

(9) τρόπον τινὰ αντῖκειται ἡ ἔπαγωγη τῶ συλλογισμῶ. *Anal. pr.*, lib. II, c. XXIII.

niversel (1); de plus l'induction conclut sans terme moyen, contrairement au syllogisme (2).

4° Comme l'induction procède du particulier à l'universel, elle fournit les principes au syllogisme (3); de sorte qu'on peut l'appeler « la voie conduisant aux principes (4) ».

Pour expliquer ces doctrines nous établissons d'abord que l'induction diffère du syllogisme. Deux moyens de connaître sont irréductibles lorsque chacun a sa manière de procéder propre et distincte. Or, le procédé inductif conclut des parties au tout, le syllogisme conclut du tout aux parties. Donc, ces deux moyens sont irréductibles. Considérons un instant les deux méthodes.

Le syllogisme déduit la partie du tout, le moins universel du plus universel, par conséquent sa prémisse *contient* virtuellement la conclusion. Tous les hommes sont mortels, donc Pierre est mortel.

L'induction part des parties pour conclure au tout ; la prémisse qui justifie la conclusion *détermine* cette conclusion, comme les parties déterminent le tout qu'elles constituent. Pierre, Paul, Jacques, etc., sont mortels ; or, Pierre, Paul, Jacques, etc., sont tous les hommes ; donc tous les hommes sont mortels.

Le *tout* et *toutes les parties* représentent sans aucun doute une seule et même chose dans l'ordre ontologique, mais cela n'empêche pas l'intellect de concevoir cette chose de deux manières distinctes. Il peut concevoir le tout et le diviser par analyse dans ses parties, ou il peut concevoir d'abord les parties et les réunir par une syn-

(1) *Anal. post.*, lib. I, c. XVIII.

(2) ὧν μεν γαρ ἐστι μεσον δια του μεσοῦ ὁ συλλογισμος ὧν δε μη ἐστι δι' επαγωγῆς. *Anal. pr.*

(3) ἡ μὲν δὴ επαγωγὴ αρχῆς ἐστι και τῶν καθόλοῦ, ὁ δέ συλλογισμος εκ τῶν καθόλου, *Ethic. Nicom.*, lib. VI, c. III.

(4) ἡ επί τας αρχὰς ὁδός αὕτη ἐστιν. *Anal. post.*, lib. I, c, XXIII.

thèse dans le tout. Il y a donc dans l'ordre des idées, deux manières distinctes de concevoir la même chose. Or, la logique étudie les choses suivant la manière dont elles sont considérées par l'intellect ; par conséquent, deux moyens logiques diffèrent essentiellement lorsque la manière dont ils représentent l'être et la manière dont l'intellect les applique, diffèrent. Or, dans le procédé inductif, les parties déterminent la conclusion ; au contraire dans le procédé déductif, les parties considérées comme contenues dans le tout, représentent la notion déterminée.

Induction.	Syllogisme.
X, Y, Z sont A.	B est A.
X, Y, Z sont (tout) B.	X, Y, Z sont (dans) B.
Donc B est A.	Donc X, Y, Z sont (dans) A.

Nous venons d'exposer l'opinion des anciens scolastiques, suivie par plusieurs interprètes modernes d'Aristote (1). Elle fut combattue par Wolf qui considère l'induction comme un enthymème, c'est-à-dire comme un syllogisme dont une des propositions est supprimée. Savoir : *tout ce qui convient aux individus, convient aussi au tout qui comprend les individus* (2).

L'opinion de Wolf n'est pas acceptable, car en tout raisonnement il faut distinguer la proposition universelle qui en forme le fondement, des propositions qui le constituent ; parce que la première, dit S. Thomas, n'entre pas dans la forme du raisonnement, mais elle représente le principe évident sur lequel repose sa vé-

(1) Est autem hæc una quædam species ratiocinationis dialecticæ inductio, illa vero syllogismus. B. Albertus M. *Top.* lib. I, tract. 3, c. IV. S. Thomas, in lib. I, *Post.* lect. III. Scotus, in lib. II. *Prior.* q. VIII, n. 5. Hamilton. *Fragm. log.* Franck, *Dictionn. philos.* Trendelenburg, *Elem. log.* § 35.

(2) *Logic.*, p. I. Sect. IV, c. 6.

rité logique (1). Ainsi, de même que le principe qui légitime le syllogisme ne fait pas partie de ses éléments, ainsi le principe qui légitime l'induction ne peut pas faire partie de ses éléments.

De plus, tout raisonnement soit déductif, soit inductif se rapporte à une matière spéciale et déterminée, et puisque les prémisses doivent contenir la conclusion, elles doivent se rapporter avec la conclusion à la même matière. Or, la proposition que Wolf veut introduire dans l'induction est un axiome qui ne regarde aucune matière déterminée. Donc, elle ne peut faire partie de l'induction.

Examinons un exemple. Si quelqu'un veut démontrer par l'induction que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux angles droits, il fait d'après Wolf le raisonnement suivant :

Ce qui convient aux individus convient à l'espèce ; or Pierre, Paul, etc., sont mortels, donc tous les hommes sont mortels. On voit que le sujet de la conclusion *tous les hommes* n'apparaît pas dans les prémisses, et que par conséquent, le raisonnement ne conclut pas. Car pour raisonner suivant les règles de la logique, il faut nécessairement comparer dans les prémisses le sujet et l'attribut de la conclusion avec le même terme moyen.

D'autres philosophes ont substitué dans le raisonnement fait cette mineure : « Pierre, Paul, etc., sont tous les hommes ». Mais il est faux que l'induction diffère du syllogisme parce qu'elle supprime la proposition majeure ou mineure. La raison en est que l'induction offre à l'esprit le moyen d'aller du connu à l'inconnu. Or l'esprit ne peut effectuer ce passage qu'en s'appuyant

(3 Fundamentum, quantum ad ordinem, præcedit alias partes ; et quantum ad virtutem... totum ædificium sustentat. In lib. III, *Sent.* dist. XXIII, q. II, a. 5 ad 2.

sur trois jugements et trois propositions. Il faut donc chercher ailleurs la raison de la doctrine d'Aristote qu'exprime brièvement Albert-le-Grand : « Syllogismo enim communiter dicto non opponitur inductio; quin immo sic sumendo syllogismum, est verum dicere quod inductio est syllogismus, sed syllogismo proprie dicto opponitur inductio (1) ».

Lorsque nous formulons un syllogisme, nous comparons dans la majeure le terme moyen avec l'attribut de la conclusion (ce qui pense est inétendu) ; dans la mineure, nous déclarons que le sujet de la conclusion appartient à l'extension du terme moyen (l'âme pense). Donc l'âme est inétendue. Cet exemple prouve que dans le syllogisme, le moyen terme est distinct du sujet et de l'attribut de la conclusion, dont il prouve l'identité objective.

Dans l'induction au contraire, le terme moyen qui nous fait unir le sujet et l'attribut de la conclusion, s'identifie avec le sujet, parce que les parties qui exercent la fonction du terme moyen, constituent le tout qui est le sujet de la conclusion.

Voilà pourquoi Aristote observe judicieusement que le syllogisme diffère de l'induction en ceci que le premier démontre par le terme moyen que l'attribut convient au sujet, tandis que la seconde démontre par le sujet que l'attribut convient au terme moyen.

Cette explication nous fait comprendre en quel sens Aristote qualifie l'induction, de « raisonnement sans terme moyen ». Dans l'induction, les propriétés qu'on attribue au tout logique de la conclusion doivent se vérifier dans tous les individus de l'espèce ou dans toutes les espèces du genre. Il en résulte que le tout logique for-

(1) *Prior. anal.* ilb. II, tr. VII, c. IV. Aristote parle quelquefois d'un syllogisme par induction ; ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμος. *Anal.pr.* c. XXIII.

me le sujet, la qualité qu'on lui attribue, l'attribut de la conclusion ; les individus ou les espèces qui déterminent le tout logique servent de terme moyen. Or, ces parties s'identifient en réalité avec le tout parce que la collection totale des individus forme l'espèce, la collection des espèces, le genre.

Donc, dans l'induction, le terme moyen s'identifie avec le sujet de la conclusion et par conséquent sous ce rapport, on peut l'appeler un raisonnement sans terme moyen.

Quoiqu'en réalité les parties déterminant le tout logique de l'induction s'identifient avec le tout, dans l'ordre logique l'esprit les distingue du tout, comme la notion déterminante, de la notion déterminée. A la suite de cette distinction, nous pouvons passer par voie de raisonnement, des parties au tout, et dans ce passage les parties prennent la forme d'un terme moyen distinct du sujet de la conclusion.

En considérant les parties dans l'ordre réel, on peut dire que l'induction procède sans terme moyen ; en considérant les parties dans l'ordre logique, il faut dire que l'induction obéit à la loi générale qui demande trois termes en tout raisonnement : le sujet, l'attribut, le terme moyen.

Le lecteur comprend maintenant combien profonde est l'illusion du P. Gratry, lorsqu'il explique le passage du particulier à l'universel dans l'induction par un *sens divin* au moyen duquel l'esprit passe sans intermédiaire du fini à l'infini, du monde à Dieu (1).

Il considère en conséquence le syllogisme comme un raisonnement médiat, et l'induction comme un raisonnement immédiat. A son avis, l'induction sans moyen terme d'Aristote s'identifie avec la *progression dialectique*

(1) *Logique*, Liv. IV, t. II, p. 1-198.

(διαλεκτίκη πορεῖα), la *méthode* de Platon qui fait passer l'esprit immédiatement du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu.

Il est faux qu'Aristote n'ait connu qu'une induction *immédiate* ou qu'il ait distingué une induction *immédiate* et *médiate*. Partout il enseigne que l'induction comme le syllogisme comprend trois termes, dont l'un doit servir pour montrer que l'attribut appartient ou n'appartient pas au sujet. Or, cette manière d'argumenter produit une connaissance toujours médiate.

Inutile d'ajouter que suivant Aristote, la conclusion de l'induction peut être appelée une proposition immédiate. Car le sujet de la conclusion, comme nous avons vu, s'identifie avec le terme moyen, et c'est à cause de cette identité qu'on peut parler d'une connaissance immédiate, tandis que le syllogisme, où le terme moyen diffère du sujet de la conclusion, ne produit qu'une connaissance médiate.

L'opinion du P. Gratry repose sur une confusion de l'ordre réel avec l'ordre logique qui conduit facilement au panthéisme. Car de ce que, dans l'*ordre réel*, les parties sont identiques au tout, il conclut que par l'*induction*, nous passons sans intermédiaire du singulier à l'universel. N'est-ce pas affirmer que l'ordre des idées est complétement identique à l'ordre des choses? Or, dans l'ordre des idées nous débutons par l'idée universelle et indéterminée de l'être, que nous déterminons au fur et à mesure que nos connaissances se développent et se perfectionnent. Il faudrait par conséquent, dans l'hypothèse du P. Gratry, admettre l'existence d'un être indéterminé qui se détermine et s'individualise dans toutes les substances.

Nous n'admettons pas le procédé rigoureux de la raison « qui s'élève par transcendance de l'effet à la cause,

du fini à l'infini, » et nous admettons encore moins que ce procédé « est le point central de la philosophie, où aboutissent tous ses rayons » (1).

La philosophie ne peut s'appuyer sur un fondement contraire à la nature humaine. Or, le *sens divin* ne convient pas à un principe pensant, forme substantielle du corps, car ce principe est incapable d'atteindre directement l'intelligible pur et le divin ; sa connaissance est nécessairement médiate, formée par négation et analogie. Tant que l'âme est unie au corps, elle a besoin de la sensation, de l'imagination pour s'élever à la connaissance de Dieu. C'est par la voie du raisonnement qu'elle connaît les causes, l'infini, Dieu.

L'induction et le syllogisme sont irréductibles *ratione formæ*, comme disent les logiciens ; il y a cependant une *reductio ratione materiæ*. Voici comment Albert le Grand l'explique : « Dicendum quod inductio in syllogismum reducitur materialiter, et non formaliter, ita quod forma inductionis reducatur in formam syllogismi : sed quia materia nunc existens sub forma inductionis reducitur ad acceptionem formæ syllogisticæ..... ideo, cum inductio reducitur in ipsum, non salvatur in eos natura syllogismi proprie dicti secundum modum, hoc est secundum quod est ostendere in ipso primum de medio per tertium : quod proprium est inductionis. »

Or, quand les logiciens parlent de la réduction de deux procédés, ils considèrent toujours la *forme* logique du syllogisme, en négligeant la matière ou les propositions considérées en elles-mêmes. Il faut donc conclure, avec les scolastiques, que le syllogisme et l'induction sont deux formes de raisonnement irréductibles.

Il en résulte que M. Janet se trompe lorsqu'il écrit : « L'induction, suivant Aristote, consiste à conclure l'un

(1) Gratry, *De la connaissance de l'âme*. T. I, p. 295.

des extrêmes du moyen par l'autre extrême. D'après cette définition, l'induction consisterait, dans un syllogisme de la première figure, à intervertir les termes et à prendre l'un des extrêmes pour moyen, en changeant le moyen en extrême » (1).

Nous admettons facilement que cette manière d'expliquer l'induction n'en donne pas la véritable nature et laisse toujours subsister la question à résoudre : de quel droit supposons-nous que quelques cas représentent tous les cas ? Mais nous n'admettons pas qu'Aristote et les scolastiques aient employé ce moyen pour justifier la conclusion générale de l'induction.

§ 2. — *Induction complète et incomplète.*

Les logiciens modernes distinguent l'induction complète de l'induction incomplète. La complète attribue à l'espèce ou au genre la qualité observée dans *tous* les individus ou dans toutes les espèces. C'est ainsi que les géomètres ayant observé que le triangle soit équilatéral, soit isoscèle, soit scalène a trois angles égaux à deux angles droits, concluent que dans tout triangle la somme des trois angles est égale à deux angles droits.

L'induction incomplète affirme ou nie dans la conclusion une qualité qui n'a pas été vérifiée dans tous les individus ou dans toutes les espèces. C'est l'induction au moyen de laquelle les sciences naturelles établissent presque toutes leurs conclusions. Dans l'induction complète, l'énumération des parties déterminant le tout logique de la conclusion est complète, tandis que dans l'induction incomplète cette énumération est incomplète.

Les philosophes modernes, grands admirateurs de Ba-

(1) *Traité de la philosophie élémentaire*, p. 450.

con, affirment ordinairement qu'avant Bacon, Aristote et les autres philosophes n'ont connu que l'induction complète qui procède διὰ παντῶν (1), par l'énumération de toutes les parties. A Bacon seul revient la gloire d'avoir découvert et expliqué l'induction incomplète, et de l'avoir appliquée à l'usage des sciences.

Rien n'est plus faux que cette opinion.

Aristote n'a pas ignoré l'induction complète, mais c'est surtout l'incomplète qu'il a en vue lorsqu'il traite de l'induction. Partout il répète et il inculque que l'induction, passant du singulier à l'universel, fournit les principes de démonstration aux syllogismes. Or, le singulier n'est connu que par les sens ; par conséquent, il affirme que l'induction s'appuie sur les données des sens. A son avis, l'âme humaine acquiert la science de la manière suivante : elle perçoit le singulier au moyen des sens, elle passe par l'induction du singulier à l'universel ; enfin au moyen des notions universelles, elle fait les démonstrations qui engendrent la science (2). Il est donc évident que d'après Aristote, l'induction s'applique aux objets sensibles qui constituent le domaine de l'expérience (3). Or, il est impossible d'arriver dans cette matière à une énumération complète, d'observer tous les phénomènes, de constater tous les faits.

D'ailleurs, il suffit d'ouvrir un seul ouvrage d'Aristote où il traite des sciences naturelles pour se convaincre qu'il fait constamment usage de l'induction incomplète. Nous avons même sa déclaration explicite : « *Sufficienter* acceptis iis, quæ apparent (ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων), ita inventæ sunt astrologicæ demonstrationes. Similiter se res habet in qualibet arte et scientia (4). »

(1) *Analyt. pr.*, lib. II, c. 23.
(2) *Anal. post.*, c. 19. *De Anim.*, lib. II, c. 2. *Ethic. Nic.*, lib. I, c. 7.
(3) Est in nobis experientia dum singularia per sensum cognoscimus. S. Thomas I, q. LV, a. 5, ad 2.
(4) *Anal. pr.*, lib. I, c. 30.

Quoique la doctrine d'Aristote n'admette pas de doute, il faut cependant expliquer le passage où il enseigne que l'induction conclut par l'énumération de toutes les parties, διὰ παντῶν.

Suivant la règle incontestable de la logique et du bon sens, la conclusion d'un raisonnement quelconque, pour être légitime, ne doit pas dépasser la portée logique des prémisses dont elle dépend. En conséquence, la logique ne permet pas d'énoncer dans la conclusion de l'induction, une propriété comme appartenant à l'espèce ou au genre, si dans les prémisses on n'affirme pas que cette propriété appartient à tous les individus de l'espèce ou à toutes les espèces du genre. Voilà pourquoi l'induction, sans une énumération complète des parties, n'a aucune valeur logique. Tel est le sens de la doctrine d'Aristote qui réclame pour l'induction l'énumération parfaite des parties.

Mais on comprend facilement que cette énumération complète dans les sciences naturelles dépasse les moyens dont dispose la nature humaine.

Aussi les interprètes d'Aristote et les scolastiques observent-ils que pour arriver à une conclusion inductive, il n'est pas nécessaire que l'énumération soit *actu* complète ; il suffit que la raison comprenne en vertu d'un principe, qu'elle est complète. Car toutes les fois que la raison est certaine que la propriété observée en quelques individus convient aussi aux autres de la même espèce, elle a le droit de considérer l'énumération comme complète et d'en inférer une conclusion universelle (1).

Voilà pourquoi Averroës, expliquant Aristote, remarque que l'énumération doit être complète : « *Secun-*

(1) Ex multis experimentis universale colligimus, quod est principium artis vel scientiæ. Saint Thomas in *lib. II Sent.*, dist. XXIII, q. 2, a. 2, ad 2.

dum opinionem, non *secundum veritatem*, quia non oportet re ipsa esse, sed oportet *intelligere* illud (*terminum minorem*) id, quod ex omnibus singularibus constat. »

« *Intelligendum* est, dit Albert le Grand, unum esse terminum, scilicet ex omnibus singularibus ipsius medii aggregatum sive compositum : eo quod inductio est per omnia singularia, nullo omisso (1). »

Saint Thomas suit la même doctrine : il n'est pas nécessaire dans l'induction d'énumérer toutes les parties, il suffit d'une énumération suffisante : « Oportet *supponere* quod accepta sint omnia, quæ continentur sub aliquo communi, alioquin nec inducens poterit ex singularibus acceptis concludere universale (2). »

Cette doctrine commune des scolastiques repose sur un fondement rationnel. Une qualité peut être attribuée à tous les individus d'une espèce de deux façons, d'abord parce que l'observation la trouve dans tous les individus, ensuite parce que la raison a la certitude qu'elle doit se trouver dans tous les individus existants ou possibles.

L'un et l'autre cas supposent la conviction que tous les individus ou toutes les espèces qui déterminent le sujet de la conclusion ont la propriété qu'on lui attribue. Par conséquent, on évite de tomber dans le paralogisme d'une conclusion plus large que les prémisses. Seulement les motifs de cette conviction ne sont pas identiques. Dans le cas d'une énumération complète, le motif de la conclusion est l'observation constatant que tous les individus de l'espèce possèdent la propriété attribuée au tout ; dans le cas d'une énumération incomplète, le motif s'appuie sur un principe rationnel qui nous persuade que la propriété observée en quelques individus

(1) *Anal. pr.*, lib. II, tract. 7.
(2) In *lib. II Post.*, lect. IV.

doit appartenir à tous les individus de la même espèce.

Scot résume parfaitement la doctrine des scolastiques en cette matière : « De cognitis per experientiam dico, quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries ; tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est, et quod semper et in omnibus ; et hoc per istam propositionem quiescentem in anima : quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis istius causæ. Quæ propositio nota est intellectui, licet accepisset terminos ejus a sensu errante, quia causa non libera non potest producere ut in pluribus effectum, ad cujus oppositum ordinatur, vel ad quem ex forma sua non ordinatur.... Quod autem iste effectus evenit a tali causa producente ut in pluribus, hoc acceptum est per experientiam, quia inveniendo nunc talem naturam cum tali accidente, nunc cum tali, inventum est, quod, quantumcumque esset diversitas accidentium talium, semper istam naturam sequebatur talis effectus (1). »

La scolastique n'admet aucune induction comme légitime si elle ne s'appuie pas sur un *experimentum universale*, formé en partie par l'observation de quelques individus et en partie par l'application d'un principe rationnel : « Les mêmes causes produisent les mêmes effets », ou comme disaient les anciens : *Natura est determinata ad unum* ; *natura eodem modo operatur nisi impediatur* (2).

Cette doctrine prouve à l'évidence que les philosophes modernes n'ont pas compris la distinction qui existe entre l'induction complète et l'incomplète. Cette diffé-

(1) In lib. I, *Sentent.* Dist. III, q, IV, n. 9.

(2) Pertinet ad agens naturale, ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. S. Thomas I, q. XIX, a, 4.

rence ne résulte pas de l'énumération complète ou incomplète des parties, mais de l'énumération totale faite *actu* ou seulement *en esprit* au moyen d'un principe rationnel. La première a vérifié la qualité dans tous les individus, la seconde ne la vérifie que dans quelques-uns et la transfère au moyen du principe d'analogie à tous.

Nous pouvons maintenant faire justice de l'assertion de M. Rémusat qui affirme, qu'Aristote a fait peu d'usage de l'induction incomplète, que les philosophes du moyen-âge l'ont négligée et livrée à l'oubli.

Si les anciens n'ont pas cultivé l'induction incomplète au sens moderne, c'est qu'ils étaient trop soucieux des intérêts de la science pour s'occuper de raisonnements condamnés par la logique comme présentant une conclusion plus étendue que les prémisses. Mais nous venons de voir qu'ils ont parfaitement connu et pratiqué le procédé de la véritable induction.

Ils parlent, il est vrai, d'une induction *parfaite* et *imparfaite*, mais cette distinction ne coïncide pas avec celle des philosophes modernes. La première est dite parfaite ou démonstrative parce qu'elle produit une conclusion certaine ; l'imparfaite n'engendre qu'une conclusion plus ou moins probable. « Ad habendum opinionem, dit Scot, de conclusione sufficit inducere de aliquibus singularibus, sed ad inferendum de necessitate oportet inducere de omnibus (1). »

Il n'est donc pas vrai, ce qu'Hamilton affirme, que les anciens ont pris l'induction complète et incomplète dans le même sens que les modernes. Suivant les anciens, l'induction complète peut être parfaite ou imparfaite, suivant qu'elle produit la certitude ou la probabilité.

(1) *Op. cit.*, q. cit. n. 8.

On voit encore la valeur que mérite l'affirmation de Royer-Collard et de Waddington, que jusqu'à Newton tous les philosophes ont ignoré le principe d'analogie au moyen duquel celui-ci a découvert la loi de la gravitation universelle. On ne peut assez se défier des assertions les plus catégoriques des philosophes modernes surtout lorsqu'ils traitent de la philosophie scolastique, car très souvent ils en parlent comme un aveugle parlerait des couleurs.

Bacon et ceux qui le suivent reprochent aux scolastiques de n'avoir connu que l'induction complète, c'est-à-dire un raisonnement qui se réduit en dernière analogie à une tautologie. Nous avons vu déjà que le premier membre du reproche ne prouve que l'ignorance de ceux qui l'articulent. Quant à la seconde partie, elle ne résiste pas à l'examen. Car, autre chose est de savoir qu'une propriété convient ou ne convient pas à chaque individu d'une espèce ; autre chose est de savoir qu'une telle propriété appartient à l'espèce elle-même. La raison d'une chose se présente au moins *logiquement* comme distincte de la chose même. Or, la raison pour laquelle nous affirmons l'attribut du sujet de la conclusion se trouve dans l'énumération des parties. Ainsi, à celui qui demande pourquoi nous disons que la somme des angles de tout triangle est égale à deux angles droits, nous pouvons répondre : parce que nous avons vu se vérifier ce théorème dans le triangle équilatéral, obtusangle et à angle aigu.

Il est donc évident que la conclusion de l'induction se distingue au moins logiquement de la prémisse. Or comme la distinction logique suffit à distinguer les parties d'un raisonnement, il est absurde de prétendre que l'induction n'est qu'une tautologie.

D'ailleurs comment qualifier de tautologie une forme

de raisonnement dont les mathématiques font un usage aussi universel et aussi constant ? Il suffit de rappeler que la tautologie n'importe pas seulement l'identité *objective* des idées (car à ce titre tous nos jugements affirmatifs seraient tautologiques), mais encore l'identité *intrinsèque*. Or les idées du tout et de ses parties, quoique objectivement identiques, sont intrinsèquement diverses, la logique permet donc de conclure de l'une à l'autre, comme le fait l'induction complète (1).

§ 3. — *Fondement de l'induction.*

Pour achever notre démonstration, il nous reste à étudier la manière dont l'ancienne philosophie a expliqué le fondement de l'induction.

Voici d'abord comment S. Thomas, en commentant Aristote, décrit la nature du procédé inductif :

« Ex *sensu* fit *memoria*, in illis scilicet animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis, sicut supra dictum est. Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem in diversis tamen singularibus fit *experimentum*, quia experimentum nihil aliud videtur, quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis.

Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta, cum talis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune quod firmatur in anima et considerat

(1) V. Sanseverino, *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*. Logicæ Vol. II, c. III, art. 3. Prisco. *Elementi di filosofia speculativa*. Vol. I, c. 9.

illud absque consideratione alicujus singularium, et *hoc accipit ut principium artis et scientiæ*. Puta, diu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines ; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit, quod *talis species herbæ sanat febrientem simpliciter*, hoc accipitur ut quædam regula artis medicinæ (1). »

Il résulte de tout ce que nous avons vu jusqu'ici que la conclusion inductive ne peut se justifier qu'au moyen d'un principe qui lui donne le caractère général et la certitude objective. Ce principe, suivant la philosophie ancienne, est le principe de causalité.

En effet, l'expérience faite sur plusieurs individus dans les circonstances les plus diverses nous donne toujours le même résultat ; la même propriété, la même action, la même passion se retrouvent constamment et uniformément dans tous les individus observés.

De ce fait, la raison conclut que cet effet constant et identique n'est pas dû au hasard, mais à une cause proportionnée. Elle conclut en second lieu que cette cause, pour être proportionnée, doit être la même dans les individus observés et doit être douée d'une manière d'agir constante et uniforme.

En vertu de ce principe, elle ne peut rapporter l'effet aux circonstances du temps, du lieu, etc.; il ne reste par conséquent que de l'attribuer à la nature immuable des individus. Or la nature est la même en tous, par conséquent on est autorisé à conclure d'une manière générale et universelle.

L'application de la théorie est évidente. Nous voyons mourir les hommes dans les circonstances les plus diverses du temps, de l'âge, de la condition, du milieu, du climat. Il ne viendra à l'esprit de personne de cher-

(1) Lect. xx in lib. II, *Poster. analyt.* Lect. I in I *Metaph.*

cher la cause de la mort dans ces circonstances diverses, parce que cette cause n'explique pas l'identité et l'universalité de l'effet.

Il faut par conséquent, pour trouver une cause suffisante, remonter à la nature humaine, commune à tous les hommes.

De cette manière, l'induction se justifie au moyen des syllogismes suivants, tous basés sur le même principe de causalité.

Un effet constant et identique au milieu des circonstances les plus variées, demande une cause constante et identique.

Or, l'effet constaté par des observations multiples est constant et identique malgré la variation des circonstances. Donc, il demande une cause constante et identique.

Ce qui se trouve d'une manière constante et uniforme dans les individus appartient à leur nature ; or, la cause du phénomène observé se trouve dans les individus d'une manière constante et uniforme. Donc, cette cause appartient à la nature des individus.

Ce qui procède de la nature est commun à tous les individus ayant la même nature ;

Or, les effets observés appartiennent à la nature des individus. Donc, ils sont communs à tous les individus de cette nature.

On remarquera que la valeur de l'induction dépend de deux conditions indispensables : il faut d'abord qu'on ait constaté avec certitude que le fait est constant et uniforme ; en second lieu, il faut qu'on ait la persuasion qu'il ne peut avoir d'autre cause que la nature de l'individu observé. Si la certitude manque dans l'une ou l'autre prémisse, la conclusion ne produira que la probabilité proportionnée au caractère des prémisses.

Cette observation nous fera comprendre la valeur de l'induction lorsqu'elle se rapporte aux actions libres des hommes. Au moyen de l'induction, nous constatons non seulement les lois physiques, mais encore des *lois morales* qui gouvernent les actions libres des hommes. En effet, nous observons que les hommes, quoique libres, suivent une manière d'agir constante et uniforme, au point que souvent il nous est donné de prédire avec certitude leurs actions futures. La liberté des individus nous empêche de formuler une conclusion certaine pour un individu en particulier ; mais elle ne peut empêcher la certitude d'une conclusion touchant un grand nombre. Ainsi le témoignage d'un seul témoin, en règle générale, ne mérite pas foi, parce qu'il n'est pas certain, à cause de la liberté de l'individu, que les lois morales sont observées ; mais lorsqu'il s'agit d'une multitude de témoins, la raison ne peut admettre le mensonge sans admettre un effet sans cause suffisante. Par conséquent, nous avons la certitude que les hommes, quoiqu'ils soient libres de mentir, ne mentent pas de fait, en certaines circonstances, en vertu de la loi morale que les hommes ne mentent pas sans motif, et surtout lorsque le mensonge doit tourner à leur désavantage.

Il est facile de se convaincre du rôle important que jouent les lois morales dans la vie humaine. Sans la certitude qu'elles produisent, la vie physique et la vie sociale deviennent impossibles, puisqu'elles reposent pour ainsi dire sur la foi humaine, qui à son tour suppose les lois morales.

L'enfant dépend, dans le développement de son existence physique, de ses facultés intellectuelles, de l'influence qu'exerçent ses parents et ses maîtres. Les relations sociales les plus indispensables s'appuient sur des persuasions communes qui sont le fruit des lois morales.

Au moyen d'elles, Dieu gouverne les êtres intelligents, comme il gouverne le cours des causes nécessaires au moyen des lois physiques. Sans porter la moindre atteinte à la liberté de l'homme, il le conduit de manière à réaliser la fin qu'il s'est proposée. La Providence, quoique se conformant à la nature des êtres, est toute-puissante : *suaviter et fortiter.*

Il n'est pas nécessaire de justifier ici le principe de causalité. On comprend parfaitement qu'il ne peut trouver sa place dans la théorie de l'école empirique, mais on comprend aussi que cette école est incapable d'expliquer l'origine et la nature de la science. Ainsi Stuart Mill prétend que la loi de causalité n'est pas une loi nécessaire pour l'esprit, et qu'il peut s'en affranchir :

« Toute personne, dit-il, habituée à l'abstraction, arriverait, si elle dirigeait à cette fin l'effort de ses facultés, à admettre sans difficulté une succession des événements toute fortuite et n'obéissant à aucune loi déterminée (1). »

Cette assertion est complètement fausse, comme il est faux qu'un homme puisse arriver à admettre que l'être est le non-être. Il y a en effet la même contradiction à concevoir un effet sans cause, qu'à concevoir que la même chose peut être et ne pas être à la fois.

En analysant l'idée d'un être qui commence à exister, la raison y trouve la nécessité d'un être qui le fasse passer de la possibilité à l'existence, car il est absurde d'affirmer que la seule possibilité suffit à l'existence. Un être qui commence à exister, n'existe pas par lui-même, il n'a pas toujours existé, comment alors expliquer son passage du non-être à l'être ? Si on n'admet pas de cause de ce passage, on aboutit à confondre l'être avec le non-être, l'existence avec la possibilité.

(1) *Logique*, liv. III, ch. XXI, § 3.

L'analyse de l'idée objective basée sur l'expérience nous fournit un principe objectif, c'est-à-dire un principe qui n'énonce pas seulement une loi de l'esprit, mais encore une loi des choses.

Pour justifier la valeur du principe, il ne suffit pas de dire qu'il constitue une loi nécessaire de notre intelligence, que partout où il y a un effet, nous pensons nécessairement à une cause. Car on demandera toujours : la réalité répond-elle à nos pensées ? Mais si l'on admet avec les scolastiques que l'esprit pénètre les essences des choses et leurs lois, que toutes ses idées, formées par abstraction, reposent sur la réalité, on comprend que le principe de causalité énonce une loi des essences, et que sa valeur objective exclut tout doute. Les idées d'effet et de cause, basées sur l'expérience et le témoignage de la conscience, ont un fondement objectif : par conséquent, le principe résultant de l'analyse de ces idées, n'exprime pas seulement une loi subjective de la pensée, mais aussi une loi objective des êtres (1).

« Tout ce qui passe du non être à l'être, implique un être distinct de lui, lequel produit cette transition. »

« Cette proposition, dit Balmès (2) est un axiome. Pour nous en convaincre, analysons les idées qu'elle contient; transportons-nous au temps où la chose qui est, n'était pas ; faisons abstraction, et de tout ce qui n'est pas elle et de tout être qui l'ait pu produire, ou qui ait pu prendre part à sa production ; il est évident que la transition du non être à l'être ne se fera jamais. Point d'être, point d'action, point de production, mais le pur néant ; d'où l'être pourrait-il sortir ? Donc la vérité de la proposition nous vient par intuition. Non seulement la possibilité de l'idée de l'être ne nous apparaît point dans

(1) Dupont, *Ontologie*, Thèse XCII.
(2) *Philosophie fondamentale*, liv. X, ch. IV.

l'idée pure du non être, mais nous voyons clairement dans cette idée l'impossibilité qu'elle nous apparaisse. Ce sont des idées qui s'excluent; le non être implique exclusion de l'être et *vice versa.* »

Cette démonstration du principe ou plutôt cette réduction au principe de contradiction prouve à l'évidence que toutes les objections des positivistes reposent sur des paralogismes.

Ils confondent d'abord la *causalité* avec la *succession.* Ainsi pour Hume, pour Mill, la cause n'est autre chose que l'*antécédent invariable d'un phénomène subséquent.*

Or, il est évident au bon sens le plus vulgaire que ces deux notions ne s'identifient nullement. Il y a des successions invariables dans lesquelles l'antécédent n'est nullement la cause du conséquent. Personne ne dit et ne croit que la nuit soit la cause du jour, l'enfance, de la jeunesse, la vie, de la mort.

La raison est évidente; pour que nous appliquions l'idée de causalité, une connexion quelconque, même invariable, ne suffit pas; il faut en plus que l'esprit saisisse qu'en vertu de cette connexion intrinsèque, l'un des termes donne l'existence à l'autre. Car le bon sens appelle cause efficiente, le principe de qui un être tient son existence.

En analysant cette notion, nous trouvons les propositions qui suivent :

1. La chose qui acquiert l'existence, n'existant pas auparavant, était purement possible.

2. Le passage de la possibilité à l'existence, d'un état à un autre, constitue un changement. De là, la définition d'Aristote : la cause efficiente *est principium unde primo motus* (changement).

3. Comme le motif de ce changement ne se trouve pas dans l'état de possibilité, la raison demande l'in-

tervention d'un principe appelant le possible à l'existence.

4. La perfection qui produit cette détermination s'appelle la force d'agir, l'activité ; l'exercice de cette force s'appelle l'action.

5. La réalité qui, par l'action, acquiert l'existence, est l'effet.

On voit combien les positivistes se trompent en confondant la succession avec la causalité.

Ils ne se trompent pas moins lorsqu'ils identifient les idées de *cause* et *de loi*.

Nous distinguons parfaitement entre les causes et les lois des phénomènes. Les lois sont les façons dont les phénomènes se comportent ; les causes sont les propriétés qui produisent ces manières d'agir. Nous appelons *loi* ce qu'exprime une proposition universelle formée par une induction expérimentale. Elle est une loi *physique* lorsqu'elle s'applique aux êtres dépourvus de raison, elle est *morale*, lorsqu'elle se rapporte aux êtres doués de raison. Le mot *loi* n'exprime autre chose que la manière constante et uniforme qu'une cause suit dans ses opérations.

Dans les êtres inanimés, on emploie le mot *loi*, en donnant à l'effet le nom de la cause, car c'est en vertu d'une loi du Créateur que chaque espèce maintient une manière d'agir uniforme et constante. Par analogie avec les lois physiques, on désigne par loi morale la manière habituelle d'agir des êtres raisonnables par laquelle la Providence les gouverne et les conduit à leur fin.

Les positivistes confondent encore la causalité de chaque être en particulier avec l'idée de la causalité en général. De ce que très souvent il nous est impossible de déterminer la nature de l'action qu'exerce une cause seconde, on n'est pas autorisé à conclure que nous n'a-

vons pas l'idée de la causalité. C'est l'objection que présente Hume.

L'influence des volitions sur les organes n'est qu'un fait d'expérience qui nous est connu de la même manière que le sont toutes les opérations de la nature, c'est-à-dire comme une succession de phénomènes.

En analysant le témoignage de la perception interne du moi, nous constatons deux choses : la présence du phénomène et sa liaison réelle avec notre activité. Non seulement j'ai conscience de ma pensée, mais je sens aussi que c'est moi qui la produis ; non seulement je constate la succession, mais en même temps l'exercice de ma causalité qui donne l'existence au phénomène. L'union de l'âme et du corps présente sans aucun doute un côté mystérieux ; mais il n'est nullement nécessaire de connaître l'action réciproque de ces deux substances d'une manière scientifique pour acquérir la conviction que nous exerçons une causalité réelle et proprement dite.

On se trompe d'ailleurs lorsqu'on affirme avec Biran que la notion de causalité dérive *uniquement* de la conscience interne de notre pouvoir d'agir.

Les sens nous rapportent les changements continuels du monde matériel, le sens intime, ceux du moi. Pendant que l'expérience nous montre la succession des phénomènes, leur passage du non être à l'être, l'intellect saisissant son objet propre, l'universel, perçoit la nature, la quiddité de ce passage.

De même que par sa nature intellectuelle, l'âme connaît immédiatement le rapport entre le tout et la partie offerts par les sens, ainsi après avoir perçu le changement, elle connaît le rapport entre le non être et l'être. En vertu de sa nature intellectuelle, elle voit l'impossibilité de trouver dans le non être antérieur la raison de

l'être nouveau, et par conséquent, ou bien elle ne perçoit pas la transition du non être à l'être (le changement), ou elle perçoit la nécessité d'un être dans lequel était contenu l'être nouveau avant d'exister.

Tel est le concept de cause fourni matériellement par la sensation, achevé analytiquement par l'abstraction (1).

Nous ne pouvons donc accorder à M. Janet (2) que ce concept est *inné* à moins qu'il n'entende dire que la faculté par laquelle nous le formons est donnée par la nature. La notion de cause est *acquise* parce qu'elle est le résultat de l'abstraction que l'esprit exerce sur les données du sens intime ou de l'expérience externe. Si on la suppose préexistante à toute opération intellectuelle et indépendante de l'expérience, on ne saura jamais sauvegarder sa valeur objective, et on est forcément ramené aux formes *a priori* de Kant. A part cette réserve, nous sommes d'accord avec le même philosophe lorsqu'il écrit : « L'induction se compose de deux moments et se ramène à deux propositions. La première est celle-ci : toute coïncidence constante de phénomènes a sa raison d'être, soit dans la causalité d'un de ces phénomènes par rapport à l'autre, soit dans une causalité commune. La seconde est celle-ci : une cause donnée dans les mêmes circonstances produira toujours les mêmes effets. Ce sont là deux corollaires du principe de causalité (3). »

Nous pouvons répondre au problème proposé par Hume lorsqu'il demande d'après quel motif nous sommes autorisés à conclure de l'expérience passée à l'expérience future ?

Ce n'est pas par simple habitude comme le prétend

(1) V. Dupont, *Ontologie*, Thèse LXVII.
(2) *Philosophie élémentaire*, p. 202.
(3) *Ibid.*, p. 466.

Hume, mais suivant deux principes d'une évidence incontestable. Le premier est celui-ci : les causes physiques produisent dans les mêmes circonstances les mêmes effets. Comme ces causes agissent fatalement, elles exercent toujours la même activité et ne peuvent modifier en rien ni leur opération, ni leurs effets. Mais comme la raison admet la possibilité du miracle, ou une dérogation à une loi de la nature dans un cas particulier, nous ajoutons un second principe qui est celui-ci : Dieu infiment bon et sage ne fait des miracles que pour des fins dignes de ses perfections. En vertu de ce principe, il est prudent de s'abstenir d'un jugement absolu dans un cas particulier, et d'examiner d'abord si peut-être on est en présence d'une dérogation à la loi.

Mais il est évident que cette hypothèse possible ne détruit pas la certitude générale que nous avons de la constance des lois naturelles, de même qu'une dérogation à la loi morale, possible par la liberté de l'individu, laisse intacte la certitude que nous fournissent les lois morales.

IV.

CONCLUSION.

Nous résumons les résultats de notre étude dans les propositions suivantes :

1° La philosophie moderne, quelle que soit sa forme empiriste ou idéaliste, est radicalement impuissante à donner une valeur scientifique à ses thèses. Pour avoir repoussé la métaphysique, l'empirisme est incapable de justifier un principe universel et nécessaire ; l'idéalisme tout en expliquant l'universalité, en détruit la valeur objective. Ces systèmes loin de donner le dernier mot de la science, n'en donnent pas même les premiers élé-

ments. C'est le progrès à rebours qui nous fait reculer jusqu'aux temps de Démocrite et d'Epicure ;

2° Dans l'espèce, la philosophie moderne est impuissante à justifier l'induction, l'instrument indispensable des sciences naturelles. Il en résulte que loin de favoriser l'essor de ces sciences, elle en détruit la base et le fondement. On voit par conséquent quel cas il faut faire des déclamations en faveur du progrès des sciences et de la civilisation, qu'on oppose à l'étude et à l'enseignement de la scolastique ;

3° La philosophie ancienne au moyen de ses principes universels et objectifs basés sur des vérités analytiques, légitime parfaitement ses conclusions dans toutes les branches du savoir humain. Sa métaphysique conforme à la nature de l'homme, justifie et explique la méthode et les procédés des sciences naturelles ; elle rattache l'induction à un principe, dont l'évidence s'impose à l'esprit, et fait disparaître ainsi l'anomalie apparente qu'elle présente.

Il est donc souverainement absurde de repousser une philosophie sans laquelle les sciences naturelles se réduisent à un catalogue de faits, ou à une nomenclature de noms techniques. Les savants qui ont l'habitude de se moquer des abstractions de la métaphysique ne savent pas ce qu'ils font ; il faut leur pardonner leur ignorance, puisque sans s'en douter, ils se moquent de la science qui leur fournit les principes nécessaires, qui justifie leur méthode, et les met à même de donner un caractère scientifique à leurs observations.

Un naturaliste qui dédaigne le secours de la métaphysique, me fait l'effet d'un physicien qui se moque du microscope, d'un astronome qui ne veut entendre parler du télescope et d'un marin qui a peur de la boussole.

Il ne s'agit évidemment pas de ramener les sciences à

la physique d'Aristote ou du moyen-âge ; il est question des principes qui forment la base des sciences, nous parlons de la physique rationnelle. Or, la philosophie ancienne seule possède les principes qui synthétisent les conclusions des sciences et les ramènent à leurs dernières causes.

4° Voilà pourquoi nous admirons la haute sagesse de Léon XIII lorsque, dans son Encyclique *Æterni Patris*, il inculque aux savants l'opportunité et la nécessité de revenir à l'ancienne philosophie et de lui rendre sa place d'honneur dans l'enseignement de la jeunesse catholique.

L'Encyclique reconnaît les progrès incontestables des sciences naturelles ; elle fait l'éloge des savants qui, par leurs travaux et leurs découvertes, enrichissent chaque jour le patrimoine de la vérité ; mais elle nous rappelle aussi que les sciences naturelles ne sont pas *la science*. Au-dessus d'elles, il y a la métaphysique destinée à compléter leurs conclusions, parce qu'elle nous fournit les dernières causes des phénomènes de la nature corporelle.

Voilà pourquoi le retour à la philosophie scolastique, loin d'enrayer le progrès des sciences, le secondera et le développera puissamment. Car, pour les étudier avec fruit, il ne suffit pas de s'appliquer à l'observation des faits et des phénomènes ; il faut monter plus haut et chercher à découvrir la nature des corps, les lois qui les gouvernent, les principes qui produisent l'unité dans la variété et l'affinité dans leur diversité. Or rien n'est plus propre à nous guider et à nous éclairer dans ces recherches que les principes de la philosophie scolastique.

Tels sont les sages conseils que nous donne le Souverain-Pontife ; puissent-ils être suivis et mis en pratique au grand avantage des sciences, de la philosophie et de l'éducation de la jeunesse chrétienne.

Dr A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

LE *SABBATUM SECUNDO-PRIMUM*

DE L'ÉVANGILE DE S. LUC, VI, 1.

—

La scène des disciples cueillant des épis se place, naturellement, au temps de la moisson, où à l'approche de la moisson. On a oublié de remarquer que cette seconde supposition est pour le moins tout aussi probable que la première, en ce sens, que les grains *peu* de temps avant leur complète maturité sont plus tendres, tandis qu'après leur maturité ils sont extrêmement durs. Nous résoudrons plus tard la difficulté que l'on soulève contre cette seconde supposition, et qui consiste en ce que les pharisiens ne font aucune mention du méfait de prévenir la moisson.

Mais ensuite étaient-ce des épis d'orge ou de froment que les apôtres cueillirent? Cela fait ici une différence notable pour déterminer le temps de la saison. Le second jour de Pâque s'ouvrait la moisson, qui commençait par l'orge; le froment se récoltait plus tard; le seigle ne se cultivait guère en Palestine. Ce fut donc au temps de Pâques, ou vers la Pentecôte; car à cette seconde fête s'offraient les *panes primitiarum* du froment, et la moisson en général était terminée.

Les Évangiles placent le fait en question à un jour de *sabbat*, et ce sabbat ici est appelé par S. Luc *secundo-primum*, ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ. Cette expression ne se rencontre qu'une seule fois dans toute la littérature grecque; c'est au passage de S. Luc que nous examinons. De là, la difficulté de trouver son vrai sens : ce qui nous explique aussi comment quelques manuscrits grecs ont tout simplement omis ce mot. Le Sinaiticus et le Vaticanus et encore un des *Codices unciales* ne le reproduisent pas. Mais parce qu'il est infiniment plus probable (à cause précisément de cette obscurité) d'admettre ici

une omission qu'une invention, les manuscrits nommés quoique les plus anciens, ne peuvent détruire l'autorité des autres, et les anciennes versions orientales qui sont d'accord avec ces deux témoins grecs, n'ont pas empêché les plus savants critiques de retenir le mot, malgré son obscurité.

Enfin, quel est le sens de cette expression? Beaucoup d'opinions ont été émises, et plusieurs ne méritent guère qu'on s'y arrête.

I

Un ancien Père grec et plus tard Joseph Scaliger ont pensé au premier sabbat après le *second jour* de Pâque. Mais à moins que je ne me trompe du tout au tout, cette signification est contraire à l'analogie de la langue grecque, c'est-à-dire à la signification de tous les autres composés pareils. Cette analogie nous force de n'admettre que le *premier* en *second lieu* ou pour *la seconde fois;* de manière qu'un autre premier sabbat doit avoir précédé, et que celui-ci est en ce sens le second premier sabbat : ainsi, premier pour la seconde fois ou en second lieu, et non pas premier *depuis* le second *jour*. Les deux sont également *premiers* chacun dans leur sens, et non pas, comme dit Scaliger, selon lequel le premier serait un deuxième; les deux sont l'un et l'autre un *premier sabbat*, tandis que chez Scaliger le premier n'est pas un premier sabbat, pour la plupart des années, pas même un sabbat tout simple. Or, qu'on veuille bien comparer ici les autres composés grecs de cette catégorie, et l'on verra qu'un *deuteromachos* est un combattant tout comme l'est un *protomachos;* que *protologia* et *deuterologia* dans le drame grec sont le premier et le second rôle, mais l'un aussi bien que l'autre un rôle, et ainsi de suite. Oui, même dans le δευτεροδεκάτη qu'on rencontre chez S. Jérôme (ad Ezech. XLV, 14) pour la dîme de la dîme, nous avons la *dîme*, δεκάτη, que les enfants d'Israël donnaient aux Lévites, et la *deuxième dîme* ou dîme de la dîme, que ceux-ci donnaient aux prêtres; mais encore ici l'une aussi bien que l'autre sont une dîme. Voyez les LXX *Nehemiæ* x, 38.

Le sentiment de Joseph Scaliger, défendu après lui égale-

ment par Petavius, eut cours pendant longtemps, et des savants modernes l'ont encore patronné de nos temps. Cependant pour les raisons données, nous croyons devoir le rejeter. Les mêmes raisons s'opposent aux contre-explications plus ou moins analogues données par de Schegg de Munich, et par Serno, et qu'on trouve exposées chez Bisping : au lieu d'un sabbat proprement dit avant le *sabbatum secundo-primum*, ils mettent un jour de fête, ainsi un sabbat improprement dit, savoir le quinze de Nisan, ou le vendredi *in Parasceve* chrétien. La seule explication que l'analogie de la langue me paraisse admettre, est celle qui met un *vrai* premier *sabbat* avant le second premier sabbat.

II

Quatre opinions méritent donc d'être considérées attentivement.

La première met le *sabbatum primum* au commencement de ce que les Juifs appellent l'*année civile*, soit au septième mois; et le *sabbatum secundo-primum* au commencement de Nisan.

La seconde opinion place ces deux sabbats respectivement au Nisan de la première année *qui suit l'année sabbatique*, et au Nisan de la seconde année.

Le troisième sentiment entend par le *sabbatum secundo-primum* le premier sabbat de Nisan de la seconde année de la *vie publique de Jésus*.

Le quatrième veut que le sabbat de Luc VI, 1 soit le *premier* sabbat du *second mois*, n'importe quelle année.

Mais ces quatre opinions admettent toutes AVANT le second premier sabbat un premier sabbat proprement dit, par rapport auquel le suivant est appelé *second*-premier.

Maintenant, qu'on veuille se rappeler le passage de Clément d'Alexandrie, qui nous a servi déjà, dans la livraison d'avril de cette *Revue*, pour établir une Pentecôte chez S. Jean V, 1, et qui se trouve Strom. 6, 5 : « *Si luna non apparuerit, sabbatum* non agunt quod dicitur *primum*, neque Neomeniam agunt, neque Azyma, etc. » Celui qui prend un intérêt tout parti-

culier à la chose, voudra voir tout le contexte et peut consulter le grec.

Selon ce passage de la *Prædicatio Petri*, cité par Clément d'Alexandrie, chaque *année*, peut-être chaque *mois*, avait son *premier sabbat ;* le tout premier dans ce second cas, aussi bien que le premier dans l'autre sens, *avant* la pâque, parce que la fête des Azymes n'est nommée qu'après, et aussi parce que ce tout premier sabbat par la nature même de la chose précède nécessairement la pâque, qui ne tombe qu'au *milieu* du mois. Car la première des quatre explications énumérées ne peut pas bien se soutenir, comme on le verra.

Maintenant, le *second*-premier sabbat, selon la deuxième et la troisième interprétation que nous venons d'enregistrer, est tout à fait identique avec ce *sabbatum quod dicitur primum* de la « Prædicatio Petri, » et ne reçoit la qualification de *second* que parce que il est le premier sabbat de la *seconde année*. Puis, dans l'une et l'autre interprétation également, ce second premier sabbat tombe *avant* la pâque. — Selon la quatrième de ces explications, le même *sabbatum primum* et le *secundo-primum* de S. Luc sont encore identiques, mais dans un autre sens, que le passage indiqué comporte également, savoir : que l'auteur de la *Prædicatio*, par son *sabbatum primum* (au singulier) a pu indiquer non seulement le premier sabbat de *chaque année*, mais tout aussi bien celui de *chaque mois ;* parce que la Néoménie, qui revient chaque mois, a été également indiquée par un substantif au singulier. Donc, en ce sens encore le *sabbatum secundoprimum* de S. Luc est identique avec le *sabbatum quod dicitur primum* de la *Prædicatio*, et s'appelle le *second* parce qu'il tombe le *second mois*. Mais par là même aussi il tombe *après* la pâque.

Chaque fois que la *Néoménie* tombe un jour de sabbat, le *sabbatum primum* coïncide avec cette fête de la nouvelle lune, et pour cela peut-être ce premier sabbat dans notre passage est nommé encore *avant* la Néoménie, quoique le plus souvent il ne vient qu'après ; mais parce que la coïncidence a lieu quelquefois, il est très possible que le sabbat en question, à cause de sa dignité, soit nommé en premier lieu.

Ainsi mettons ce *premier* sabbat des Strom. 6, 5, en comparaison avec chacun de ces quatre systèmes que nous venons d'énumérer, et nous trouverons :

1° Que le *premier* sabbat tombe aux premiers jours du septième mois, et le *second-premier* aux premiers jours de Nisan. Ainsi deux premiers sabbats par an.

2° Que le *premier* sabbat tombe au commencement de Nisan de la première année depuis l'année sabbatique, et le *second-premier* au Nisan de la seconde année.

3° Ces mêmes *premier* et *second-premier* sabbats tombent respectivement au Nisan de la première et de la seconde année de la vie publique du Seigneur.

4° Le *premier* sabbat appartient au premier *mois*, le *second-premier* au second mois de chaque année. Ainsi 12 premiers sabbats, comme 12 Néoménies.

Le premier de ces sentiments me paraît devoir être rejeté pour deux raisons. Suivant la première hypothèse, si deux sabbats eussent été le premier sabbat du 7e mois, l'auteur de la *Prædicatio Petri* (Clem. Str. 6, 5) eût placé celui-ci non avant *le grand jour* de l'Expiation qu'il nomme plus loin après la Pentecôte (*eorte*), et qui tombait le 10e jour du 7e mois. Ensuite une année tout simplement *économique*, c'est-à-dire une période de 12 mois, commençait cette fois-là *après* que toutes les récoltes (moisson, récolte des olives, vendange) étaient finies et *avant* le temps des semailles ; uniquement *parce que* la terre cette année-là n'était pas ensemencée comme les années ordinaires, mais restait en repos jusqu'à la saison des nouvelles semailles. Cette période du mois était appelée tout juste cercle et année, parce que douze mois forment l'année par excellence, l'année *annuelle*, *civile* aussi bien que *sacrée*, qui chez les Juifs aussi bien que dans chaque peuple commence évidemment avec le *premier* mois, lequel partout et toujours est le Nisan dans l'Histoire sainte et non avec le *septième* mois, qui aujourd'hui en certain sens commence l'année juive, ce qui n'était pas alors. Au bout de ces douze mois enfin, se présente l'*anniversaire* de la saison des semailles, comme tout événement marquant a son *anniversaire*, mais seulement

à l'exemple et à la similitude de l'année par excellence, qui, encore une fois, commence pour chaque peuple par le mois qui, chez lui, est le *premier* : et chez aucun peuple la religion et l'état civil ne furent plus intimement unis que chez les Hébreux.

Les trois explications qui restent sont possibles, et il est difficile de dire laquelle est préférable. Cependant, vu la manière simple et toute naturelle de raconter qu'on rencontre dans nos évangiles, il me semble que le dernier de ces sentiments, mettant le *premier sabbat* au commencement du premier *mois*, et le *second-premier* au second mois, a pour lui la plus grande probabilité (1).

En pratique, ces trois sentiments se réduisent à deux : le sabbat de Luc VI, 1, au commencement du *premier* mois — ou bien dans les premiers jours du *second*. Dans le premier cas ce furent des *épis d'orge* que les disciples cueillirent; dans le second, ce furent plutôt des *épis de froment*. Dans le premier cas ce fut *avant* la Pâque; dans l'autre ce fut *après* cette fête. Dans le premier cas on peut demander pourquoi les pharisiens ne font pas un crime aux disciples, de cueillir des épis avant l'ouverture de la moisson : mais il est très possible qu'ils n'aient relevé que la partie principale de la transgression, la violation du sabbat, le saint jour; et d'ailleurs il est douteux que le fait de cueillir quelques épis en passant pût être considéré par eux comme une manière de *moissonner*.— Dans le second cas cette objection ne se rencontre pas.

(1) La raison que je viens de donner, traduites en d'autre termes, revient à ce que nos évangélistes, même. S. Luc, s'occupent fort peu de chronologie, surtout de la chronologie des années. S. Luc même, après avoir marqué, une fois pour toutes, la *quinzième année* de Tibère, ne s'occupe plus de nous faire connaître l'*année* répondant aux événements qu'il raconte. C'est pour cela que la seconde opinion, que j'ai admise autrefois dans un autre écrit, a fait place, chez moi, à la quatrième. Cependant je crois qu'ici il ne nous est pas donné d'atteindre le même degré de probabilité que nous avons obtenu, dans un article précédent, pour la Pentecôte chez S. Jean, V, 1.

III

Luc VI, 1, nous place donc peu avant ou après la Pâque, quelque opinion qu'on embrasse.

Parmi ceux qui mettent ce sabbat *avant* cette fête, quelques-uns (comme Tischendorf après Wieseler), prétendent que cette Pâque fut la même que celle du *miracle des cinq pains* (Jo. VI, 4), et pour cela ils doivent condenser tous les faits de Luc VI, 1, jusqu'à IX, 17 dans le court espace de huit jours : car le dit second-premier sabbat tomba, selon leur calcul, le 6e jour de Nisan, et la Pâque naturellement tombe au 14-15 suivant. Encore pour cela ils ont été obligés de prendre le sabbat de Luc VI, 6 comme un sabbat improprement dit, comme un jour de fête, suivant immédiatement le sabbat en question. Avec tout le respect dû à ces auteurs, on ne peut appeler cela qu'un tour de force, contre lequel, à bon droit, plusieurs auteurs se sont fortement prononcés.

Non, je ne vois pas de moyen pour échapper ici à une pâque *différente* de celle de Jean VI, 4, et il faudra bien admettre *quatre* pâques dans l'histoire des évangiles. Dans quelques anciennes Concordances, dont les auteurs se croyaient plus libres dans l'arrangement des faits évangéliques, il ne faut pas s'étonner de ne trouver que *trois* pâques, et entre autres chez le grand Petavius ; mais je crois que cela ne tient plus depuis que l'expérience nous a appris et que la raison, prudente et religieuse, nous dicte par l'organe des auteurs les plus éminents que l'ordonnance des faits doit se régler, aussi scrupuleusement que possible, d'après la suite historique que les évangélistes eux-mêmes ont mise dans leur récit.

Cependant, même parmi ces anciens, nous rencontrons généralement *quatre* pâques, ce qui donne pour la vie publique de Notre-Seigneur trois ans et quelques mois.

Il est vrai que saint Jean ne fait pas mention *expresse* d'une quatrième Pâque, mais sa narration au chap. VII vers. 3 et 4 l'insinue ; du moins la manière de parler des proches parents du Seigneur s'explique mieux après deux ans d'absence

de Jérusalem, qu'après une seule ; car leurs paroles sonnent tout à fait comme si le *Dies festus* de v, 1 était pour ainsi dire oublié déjà à Jérusalem et en Judée. Que si nous n'eussions que le quatrième évangile tout seul, cet argument serait moins fort : mais ayant les synoptiques devant nous, et mettant à côté le passage de Jean VII, 3 et 4 que je viens de citer, nous n'avons pas à balancer : le récit de saint Jean au chap. VII l'*insinue*, et l'abondance des matières chez les synoptiques (Luc. VI, 1 à IX, 17 et les endroits parallèles des deux autres), font une nécessité d'admettre *quatre* pâques.

Saint Jean parle de *trois* pâques : la première, l'avant-dernière, la dernière enfin qui est celle de la Passion. Pourquoi son *silence* sur une autre Pâque, entre la première et l'avant-dernière (VI, 4), serait-il un obstacle contre l'admission de cette pâque, réclamée impérieusement par le récit des synoptiques? Est-ce qu'il ne se tait pas également sur plusieurs autres jours de fête qui nécessairement se sont présentés dans le cours de la vie publique du Seigneur? Lorsqu'il se tait sur ces fêtes, c'est qu'il n'a rien à nous apprendre ; c'est évidemment que le Seigneur n'y est point allé : car il ne pouvait y aller sans qu'il n'y arrivât quelque chose de marquant, comme on le voit même à la dernière dédicace (Jo. X, 22).

A cause de tout cela, le *second-premier sabbat* de saint Luc est pour nous celui qui vient *après* la deuxième des *quatre* pâques de la vie publique de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

THÉOPHILUS.

CE QU'IL FAUT POUR UNE CHAPELLE PUBLIQUE.

—

Deuxième article.

—

§ III.

Fonctions dans les églises et chapelles publiques non paroissiales.

Ces églises sont ou pour l'usage des communautés ou pour celui des confréries, ou enfin sont simplement des lieux de dévotion.

Églises de communautés.

Ces églises appartiennent ou à des religieux et religieuses proprement dites, qui émettent ou peuvent émettre des vœux solennels, ou elles sont pour l'usage de religieux ou religieuses improprement dits, qui ne font que des vœux simples, bien que leur institut soit approuvé par le Saint-Siège, ou même qui ne sont que tolérés par l'Eglise, l'institut n'ayant d'autre approbation que celle de l'Ordinaire.

1° On peut dans toutes ces églises remplir toutes les fonctions ecclésiastiques et y administrer tous les sacrements, sauf à avoir la permission de l'Ordinaire dans tous les cas où elle est exigée, et en respectant les droits paroissiaux; on peut même, ainsi que nous l'avons déjà dit, faire des prières publiques dans les églises des religieux exempts sans permission des évêques.

2° Le Concile de Trente prescrit aux réguliers, même exempts, de publier dans leurs églises les interdits et censures qui seraient portés, non seulement par le Saint-Siège, mais ceux même qui le seraient par les Ordinaires. Il en est

de même des fêtes que les Evêques croiraient devoir prescrire dans leur diocèse (sess. XXV, ch. 12, *de regular. et monial.*)

3° La coutume seule, revêtue des conditions requises, pourrait autoriser les réguliers exempts à exposer le saint Sacrement dans leurs églises, sans même en avoir demandé et en avoir obtenu la permission de l'Ordinaire.

4° On ne peut empêcher les religieux de prêcher dans leurs églises, quand même ce serait à une heure où la prédication a lieu dans l'église paroissiale, si ce n'est pas l'Evêque qui y prêche, dit Benoît XIV (1), ou qui y assiste à certaines cérémonies solennelles. Mais non s'il s'agit des prédications ordinaires. C'est la sacrée Congrégation du Concile qui l'a ainsi décidé, dit M. Bouix (2).

5° Saint Pie V, dans sa constit. *Etsi mendicantium*, permet aux réguliers de célébrer la messe dans leurs églises, *in diebus festis*, pendant qu'on la dit à la paroisse ; et la sacrée Congrégation des Evêques et réguliers ne veut pas qu'on leur interdise cette célébration, ni la sonnerie de leurs cloches, même avant la messe paroissiale (10 octobre 1586). Même décision rendue par la sacrée Congrégation du Concile le 15 septembre 1629 (3).

On allègue contre cette discipline des paroles de Benoît XIV et des rescrits de la sacrée Congrégation du Concile ; mais on peut voir que ces paroles et ces rescrits ne parlent pas des églises des religieux, mais seulement des autres églises non paroissiales (4).

Les réguliers peuvent célébrer dans leurs églises toutes les cérémonies de la semaine sainte, pourvu qu'ils aient le personnel nécessaire pour l'exercice de ces fonctions, conformément aux prescriptions du missel. Ils tiennent ce pouvoir, soit de la coutume qui est universelle sur ce point, soit des privilèges qui leur ont été concédés (5).

(1) *De Synodo*, lib. IX, c. 17.
(2) *De Regular.* t. II. p. 268.
(3) Ferraris, v° *Missæ sacrific.* n°s 30-38.
(4) Bouix, *de Regular.*, t. II, p. 344.
(5) Bouix, *de Parocho*, p. 523, VIII.

Les curés n'ont pas le droit d'interdire aux religieux l'annonce dans leurs églises, et à l'heure qu'ils jugent convenable, des fêtes, veilles, jeûnes qui se rencontrent dans la semaine (1).

Il est spécialement interdit aux séculiers de l'un et de l'autre sexe (les pensionnaires toutefois exceptées) de faire choix des églises des communautés religieuses de femmes pour lieux de sépulture. Plusieurs décrets, émanés de la S. Congrégation des Evêques et réguliers, en font la défense, ainsi qu'on peut le voir dans le traité de *La Sépulture ecclés.*, n° 10.

Églises et chapelles des confréries.

Nous entendons désigner ici les églises et chapelles où sont établies des confréries en dehors de l'église paroissiale et qui ne leurs sont pas annexées.

Les églises et chapelles des confréries, dans la condition que nous venons d'indiquer, sont indépendantes du curé quant à l'accomplissement des fonctions ecclésiastiques qui y sont exercées. Ainsi décidé par la sacrée Congrégation des Rites le 10 décembre 1703, et ce décret a été confirmé par Clément XI dans sa Const. *Ad debitum.*

Les points suivants ont encore été décidés par ce décret :

1° La bénédiction et la distribution des cierges le jour de la Chandeleur, ainsi que celles des cendres et des rameaux, le premier mercredi, de carême et le dimanche des rameaux, ne sont pas des fonctions de droit strictement paroissial, et peuvent conséquemment avoir lieu dans les chapelles précitées des confréries.

2° On y peut faire aussi la bénédiction du feu, des semences, des œufs, et autres objets du même genre. On y pourrait aussi bénir les femmes après leurs couches ; mais le curé a droit à faire cette fonction, comme aussi de bénir les fonts baptismaux. Voir néanmoins quelques décisions en sens contraire de la sacrée Congrégation du Concile, concernant la bénédiction des femmes après leurs couches (2).

(1) Benoît XIV, *de Synodo,* lib. IX, c. XVII, n° 16.
(2) Bouix, *de Parocho*, p. 509.

3° Les fonctions de la semaine sainte peuvent y avoir lieu ; mais nous dirons, plus tard, dans quelles conditions. Le curé a le droit d'y célébrer solennellement la messe le jeudi saint.

4° On n'y peut sonner les cloches le samedi saint, avant qu'on ait fait sonner celles de l'église réputée la plus digne.

5° Les messes n'y peuvent être célébrées solennellement qu'aux grandes fêtes de ces églises ou chapelles ; mais on y peut dire tous les jours la messe basse, malgré le curé, avec le consentement de l'Ordinaire.

6° Le saint Sacrement peut y être exposé pour les quarante heures, et l'on en peut donner au peuple la bénédiction ;

7° On y peut également exposer les saintes reliques qui ont leur authentique, et s'en servir pour bénir les fidèles en se conformant aux décrets du Saint-Siège relativement à la bénédiction donnée avec ces reliques ou avec les images.

8° Les curés ne peuvent s'opposer à l'exercice des fonctions sus énoncées.

9° On y peut psalmodier et chanter les heures canoniales sans permission du curé, à moins que, pour juste cause, l'Ordinaire n'en dispose autrement.

10° Les chapelains peuvent y annoncer les fêtes et les jeûnes, sans en demander la permission au curé.

11° Le curé ne peut y faire le cathéchisme, ni y enseigner la doctrine chrétienne malgré les confréries.

12° On y peut prêcher pendant l'avent et le carême avec la permission de l'Ordinaire sans celle du curé.

13° On ne peut ni y dire ni y chanter la messe avant la messe paroissiale, à moins que l'Evêque n'en dispose autrement.

D'après un décret de la sacrée Congrégation du Concile, du 8 août 1789, l'Evêque ne peut, sans juste cause, interdire la célébration de plusieurs messes dans les oratoires publics ; mais d'après un autre décret du 9 janvier 1800, il peut prohiber qu'on y dise ces messes avant la fin de la messe de paroisse, pourvu néanmoins que cette messe de paroisse ait lieu à une heure convenable (1).

(1) *Manuale tot. jur. canon.*, n° 619, p. 305, note 2.

14° On y peut célébrer les funérailles d'un défunt qui doit y être inhumé ; mais si la mort est le sujet du curé de la paroisse sur laquelle la chapelle est située, c'est au curé à présider la cérémonie (1).

15° Les processions déterminées par les règles de la confrérie, peuvent se faire dans l'enceinte de la chapelle sans permission ni intervention du curé. Il n'en est pas de même des processions qui se font hors de la chapelle ; c'est au curé qu'il appartient de les présider, à moins que l'Evêque n'accorde cette faveur à un autre prêtre, ou qu'il ne s'agisse de la procession du très saint Sacrement, qui, d'après les rubriques, doit être porté par celui qui a célébré la sainte messe (2). Le chapelain de la confrérie n'a pas droit de porter l'étole dans les processions faites hors de l'église.

16° Le curé n'a pas le droit, dans ces chapelles, de présenter l'eau bénite à l'Evêque lorsque le Prélat s'y présente, quand même ces chapelles n'appartiendraient pas aux réguliers et n'auraient pas pour recteur un bénéficier.

17° A moins d'un titre légitime, le curé ne peut, en vertu de ses droits paroissiaux, contraindre les chapelins des confréries à assister aux offices pontificaux. L'Evêque peut imposer cette obligation lorsque l'usage l'a établi et qu'il est en possession de la prescrire par ordonnance (3),

18° Sans indult spécial du Saint-Siège, le saint Sacrement ne peut être tenu en réserve dans les églises qui ne sont ni paroissiales ni églises de réguliers ; et dans le cas même où l'on a obtenu un pareil indult, on ne peut l'exposer sans la permission de l'Ordinaire.

19° Les curés n'ont pas le droit de s'ingérer dans l'administration des offrandes et des aumônes recueillies dans les chapelles en question, ni de détenir en leurs mains les clefs des troncs qui y sont placés. Ils ne peuvent empêcher les confré-

(1) L'agrément de l'Évêque est nécessaire pour être inhumé dans une église. S'il s'agissait d'un endroit exempt, la permission du Supérieur du lieu serait requise. En France il faut de plus un arrêt du Ministre des cultes. (Décret du 30 déc. 1809, art. 73.).

(2) S. C. du Concile, 29 juin 1859. V. *Manuale*, p. 304, note I.

(3) S. C. du Concile, 21 juin 1822, et 8 mai 1627, *Manuale*, *ib.*, note 2.

ries d'administrer les biens qui leur appartiennent et d'en disposer comme elles croient pouvoir l'entendre.

20° Les confréries peuvent, sans la permission et l'intervention des curés, tenir librement leurs réunions conformément à leurs statuts, soit qu'elles soient érigées en dedans ou en dehors des églises paroissiales, pourvu que ces réunions n'empêchent pas la célébration des saints offices et l'exercice des fonctions qu'on y doit remplir.

21° Si le curé est chargé par l'Evêque d'assister aux réunions des confréries, il n'a pas pour cela le droit d'y émettre un vote décisif.

Églises et chapelles publiques autres que les églises paroissiales et celles des réguliers et des confréries.

Pour déterminer les fonctions qui sont permises ou interdites dans ces églises on doit, ce nous semble, distinguer : ou l'Evêque charge un prêtre différent du curé de la paroisse du service de ces églises, ou il en abandonne le soin au curé du lieu où elles sont situées.

Dans le premier cas, le prêtre chargé du service en question peut y exercer les fonctions qu'on remplit dans les chapelles des confréries qui sont séparées de l'église paroissiale, sans ou avec l'agrément du curé lorsque cet agrément est voulu par le droit, et avec la permission de l'Ordinaire, toutes les fois qu'elle est requise.

Dans le second cas, le curé doit avoir la même faculté d'y exercer les mêmes fonctions avec la permission de l'Ordinaire toutes les fois qu'elle est prescrite.

Quant au droit de percevoir et d'administrer les offrandes qui y sont faites, nous aurons occasion d'en parler un peu plus tard.

L'Evêque, disent les *Analecta*, n'a pas le pouvoir d'empêcher qu'on ne satisfasse au précepte, en entendant la messe dans ces chapelles publiques, les dimanches et fêtes d'obligation. Il ne peut prohiber ces jours-là la célébration publique des saints mystères. CRAISSON, *vic. gén.*

(1) 25e livr., col. 651.

LITURGIE.

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES GÉNÉRALES

4e article.

Du temps et de la manière de tenir les mains étendues sur l'autel de chaque côté.— Du temps et de la manière de les tenir étendues sur le calice et l'hostie.

I. — *Du temps et de la manière de tenir les mains étendues sur l'autel de chaque côté.*

On observe sur ce point les règles suivantes :

Première règle. Le Prêtre tient les mains étendues sur l'autel de chaque côté : 1° toutes les fois qu'il baise l'autel ; 2° quand il fait la génuflexion, excepté celle qu'il fait après la consécration du pain ; 3° en disant *Per omnia sæcula sæculorum* et *Dominus vobiscum* avant la préface et *Per omnia sæcula sæculorum* avant le *Pater*.

La première partie de cette règle résulte de la rubrique relative à la prière *Oramus te* (*Ibid.* tit. IV, n. 1) : « Cum « dicit *quorum reliquiæ hic sunt*, osculatur altare in medio, « manibus extensis æqualiter hinc inde super eo positis, quod « semper servat, quando osculatur altare. » Nous parlerons ailleurs d'une manière spéciale du baiser de l'autel.

Au sujet de la deuxième partie, nous avons dit, t. XXI, p. 537, que le Prêtre met encore les mains de cette manière en faisant la génuflexion. On signale cependant ici une exception ; elle a rapport à la génuflexion que le Prêtre fait après

la consécration du pain ; car il tient alors la sainte Hostie entre les doigts, suivant cette rubrique (*Ibid.* tit. VIII, n. 5) : « Celebrans tenens Hostiam inter pollices et indices super « altare... genuflexus eam adorat. »

La troisième partie repose sur ces autres rubriques (*Ibid.* tit. VII, n. 8, et tit. X, n. 1) : « Pervento autem in conclu- « sione ultimæ secretæ ad verba illa *Per omnia sæcula sæcu-* « *lorum* exclusive, Sacerdos, stans in medio altaris, depositis « super eo manibus hinc inde extensis, dicit... præfationem ; « manibus extensis hinc inde super altare... dicit... *Per omnia* « *sæcula sæculorum*. » Cette disposition de la rubrique doit être motivée par quelque chose : car les mots *Per omnia sæcula sæculorum* sont la conclusion d'une oraison, et généralement la rubrique prescrit alors au Prêtre de tenir les mains jointes. Durand de Mende explique ainsi la rubrique qui prescrit au Prêtre de poser les mains sur l'autel au commencement de la préface (l. IV, c. XXXII, n. 12) : « Dicturus *Per omnia* « *sæcula sæculorum*, deponit manus super altare : 1° ad no- « tandum quod omnem cogitatum temporalem deponit, et se « totaliter Deo committit, immolationi duntaxat tota mente « intendens ; 2° manus deponit, cum enim nunc ad cordis « elevationem et ad gratiarum actionem invitet, et elevatio- « nem cordis per contemplationem præcedere debeat exerci- « tium bonæ operationis, quam manuum depositio significat. « De qua operatione postea gratias referimus ei qui in nobis « incipit opus bonum ut perficiat sicut dicit Apostolus ; id- « circo tunc manus deponit. » Dans cette position que prend le Prêtre à ce moment solennel de la préface, ou en d'autres termes, de l'introduction à la partie la plus auguste du divin Sacrifice, il semble contracter une union plus intime avec le saint autel, dominer sur le monde, et prendre son essor vers les cieux, où nous conduisent les actions de grâces, les vœux, les accents et les transports de ce sublime cantique.

Deuxième règle. Lorqu'il est prescrit au Prêtre de tenir les mains étendues sur l'autel de chaque côté : 1° il les pose étendues et fait reposer sur l'autel chacune des deux mains jusqu'au poignet exclusivement ; 2° avant la consécration et

après l'ablution, il les pose en dehors du corporal, si toutefois le corporal n'est pas trop grand ; 3° depuis la consécration jusqu'après l'ablution, il met sur le corporal au moins le pouce et l'index.

La première partie de cette règle résulte de l'enseignement des auteurs. « Manibus, dit Merati (*Ibid.* tit. IV, n. 53), us- « que ad pulsum exclusive extensis, æqualiter hinc inde super « altare positis. » Le même auteur dit ailleurs (*Ibid.*, tit. V, n. 1) : « Extensis hinc inde manibus... ad pulsus exclusive « positis, et non solis digitis. » Janssens (*Ibid.* tit. IV, n. 14), et tous les auteurs modernes, disent la même chose.

La deuxième partie n'est, pas plus que la première, positivement exprimée dans la rubrique ; mais elle résulte de la rubrique sur laquelle repose la troisième partie. Après la consécration, comme on le verra ci-après, il est prescrit au Prêtre de poser les mains sur le corporal. Cette prescription n'existe pas avant la consécration, et les auteurs recommandent au Prêtre de ne pas mettre les mains sur le corporal, par respect pour ce linge sacré. Merati observe seulement, et M. de Herdt après lui, que si le corporal était très grand, le Prêtre n'aurait pas à écarter les mains en dehors, ce qui deviendrait disgracieux. Le savant auteur, parlant de la prière *Oramus te*, pendant laquelle le Prêtre pose pour la première fois les mains sur l'autel de cette manière, s'exprime ainsi : « Sacer- « dos, cum dicit illa verba, *quorum reliquiæ hic sunt,* oscu- « latur altare... manibus usque ad pulsum exclusive extensis, « æqualiter hinc inde super altare positis, extra corporale « tamen, nisi corporale esset nimis magnum, ideoque gestus « esset inconcinnus. » L'auteur cite Bauldry, qui cependant ne dit rien sur ce point. Quoi qu'il en soit, Merati, qui évidemment fait cette observation une fois pour toutes, conserve le principe que le Prêtre doit alors poser les mains en dehors du corporal, et il donne cette règle pure et simple dans les autres circonstances analogues. (*Ibid.* tit. V, n. 1 ; tit. VI, n. 13 ; tit. VII, n. 1, 8 et 30; tit. VIII, n. 3 et 13.)

La troisième partie, comme nous venons de le dire, est appuyée sur les rubriques du Missel dans lesquelles il est spéci-

fié, comme on l'a dit ci-dessus, que le Prêtre met les mains sur le corporal, ce qui n'est pas dit ailleurs. Ainsi, quand il baise l'autel en disant *ex hac altaris participatione,* il est dit (tit. IX, n. 1) : « Manibus hinc inde super corporale positis »; et avant le *Pater* (*Ibid.* tit. X, n. 1) : « Manibus extensis hinc « inde super altare intra corporale positis. » La raison de cette règle est que le Prêtre a touché la sainte hostie et pourrait avoir des parcelles entre les doigts. Nous disons cependant au moins le pouce et l'index : « Post consecrationem, « dit Mgr Martinucci (l. I, c. XVIII, n. 36), animadvertatur « ad manus, vel saltem indices et pollices junctos intra cor- « porale ponendos. »

Troisième règle. — Pendant l'épître et ce qui suit jusqu'à l'évangile, le Prêtre tient encore les mains posées de chaque côté ; mais alors elles doivent toucher le Missel, et le Prêtre n'est pas tenu de toucher l'autel.

Telle est la prescription de la rubrique (*Ibid.* tit. VI, n. 1) : « Dictis orationibus, Celebrans, positis super librum vel super « altare manibus, ita ut palmæ librum tangant, vel (ut pla- « cuerit) librum tenens, legit epistolam... et similiter stans « eodem modo prosequitur graduale, *Alleluia* et tractum ac « sequentiam si dicenda sint. »

Nota. — Il y a ici trois positions des mains laissées au choix du Prêtre : il peut poser les mains sur le Missel ; il peut les mettre sur l'autel, mais de façon qu'elles touchent le livre ; enfin, il peut tenir le Missel. Castaldi paraît autoriser le Prêtre à tenir les mains sur l'autel sans qu'elles touchent le Missel (*Ibid.* c. IV, n. 3) : « Epistola legitur immediate post « orationes, interim Celebrans tenet manus super librum, vel « super altare, ut placuerit. » Merati donne le texte de la rubrique, et ajoute que le Prêtre peut tenir les mains de la manière qui lui est plus commode, pourvu que l'une d'elles ne soit pas étendue (*Ibid.* tit. VI, n. 1) : « Sacerdos positis super « librum, vel super altare manibus (ita ut palmæ manuum « librum tangant, vel prout placuerit, manibus librum tenens, « ad arbitrium ipsius Celebrantis, vel ad majorem commodi- « tatem, dummodo alterutram manum solam in aere suspen-

« sam nunquam teneat) legit epistolam. » Il faut remarquer d'abord que le Prêtre ne peut pas poser les mains sur l'autel et toucher le livre en même temps, si le livre repose sur un pupitre ; cette manière de faire suppose que le Missel est sur un coussin.

Nous avons parlé de ce coussin, t. XII, p. 346. S'il pose les mains sur le livre, il les tient étendues de chaque côté du livre, car, d'après le texte de la rubrique, ce sont les paumes qui doivent toucher le Missel; s'il tient le livre, il met les mains sous le livre de chaque côté et les pouces au-dessus. M. de Herdt indique de la manière suivante ces différentes positions (*Ibid.* n. 216) : « Sacerdos, dictis orationibus, « manus disjungens, ambas separatas super librum ponit « ex parte palmæ ; vel melius, ne liber sordescat, super altare « ab utroque latere libri et ex parte parvi digiti, ita ut palmæ « librum seu ejus pulpitum ab utraque parte tangant, et « pollices super librum ponantur ; vel si placuerit, manibus « suis librum ab utraque parte tenere potest. » Baldeschi laisse une plus grande latitude et permet au Prêtre de tenir les mains comme il le veut, pourvu qu'elle touchent le Missel (*Ibid.* n. 45) : « Legge il Sacerdote l'epistola tenendo le mani « al libro, o al leggile, come gli piace e torna commodo, pur« chè in qualche modo le mani tocchino il Messale. » Mgr de Conny tolère l'usage de toucher seulement le pupitre (*Ibid.* p. 137). Mgr Martinucci laisse la même latitude que Baldeschi (*Ibid.* n. 48) : « Prosequetur lectionem epistolæ, manibus « libro aut legili impositis, prouti magis placebit, dummodo « manus aliquo modo Missale attingant. » Sans vouloir être plus sévère que les auteurs les plus conciliants, nous avons de la peine à regarder comme conforme à la rubrique du Missel une méthode qui consisterait, par exemple, à toucher le Missel avec les mains jointes. M. de Herdt semble expliquer parfaitement la rubrique. M. Falise (*Ibid.*) veut aussi que ce soient les paumes des mains qui touchent le livre : *Ita ut palmæ librum tangant.*

II. — *Du temps et de la manière de tenir les mains étendues sur le calice et l'hostie.*

On observe à cet égard les règles suivantes :

Première règle. Le Prêtre tient les mains étendues sur le calice et l'hostie pendant la prière *Hanc igitur oblationem*, jusqu'aux paroles *Per Christum Dominum nostrum* exclusivement.

Cette règle résulte de la rubrique du Missel (*Ibid.* tit. VIII, n. 4) : « Cum dicit *Hanc igitur oblationem*, expandit manus « super oblata,... quas sic tenet usque ad illa verba, *Per* « *Christum Dominum nostrum*, tunc enim jungit manus. »

Deuxième règle. Dans cette position, 1° les mains doivent être ouvertes et les paumes doivent être tournées vers le calice et l'hostie ; 2° les pouces doivent être mis en croix par dessus les mains.

La première partie de cette règle est appuyée sur la même rubrique : « Ita ut palmæ sint apertæ versus ac supra calicem « et hostiam. »

La seconde partie repose sur un décret de la sacrée Congrégation des rites. La manière de tenir les mains est clairement indiquée par la rubrique que nous venons de citer. On pourrait cependant demander comment il faut tenir le pouce de chaque main, est-ce en dessus ou en dessous des mains ? Tous les anciens auteurs, sauf Lohner, s'accordent à faire mettre les pouces en croix par dessus les mains, pour la raison donnée plus haut, et la sacrée Congrégation l'a positivement déclaré par le décret suivant : *Question.* » An manus « Sacerdotis ad *Hanc igitur oblationem* debeant ita extendi, « ut palmæ sint apertæ pollice dextero super sinistrum in « modum crucis supra manus, an vero infra manus ? » *Réponse.* « Supra manus. » (Décret du 4 août 1863, n. 2241, q. 5.)

Nota 1°. Merati ajoute (*Ibid.* n. 14) : « Expandit manus... « ita ut digitorum extremitates perveniant ad medium circiter « pallæ, non tamen tangant. »

Nota 2°. Gavantus donne de ce rit l'explication suivante (*Ibid.* l. *t*) : « Expanduntur autem manus super oblata more « Aaron. » Il cite alors un passage du Lévitique ou il est dit (I, 4) : « Ponet manum super caput hostiæ, et acceptabilis « erit. » Puis il ajoute : « Et ut intelligas hæc mysteria tegi « etiam Angelis, nedum hominibus ; vel innuunt Divinam « protectionem sen efficaciam gratiæ quæ in hac prece pos- « tulantur, ex Joanne Serrano, qui et addit vel Sacerdotem « profiteri, non propriis viribus, sed virtute ordinationis per « impositionem manuum Episcopi tam mirabile opus se fac- « turum. » Quarti dit la même chose (*Ibid.*) : « Cum dicit « *Hanc igitur*, expandit manus super oblata, quo ritu signi- « ficatur divina protectio, et efficacia ejusdem divinæ protec- « tionis et gratiæ. Quia ergo in hac oratione specialiter postu- « latur hæc protectio divina per eamdem oblationem, ideo « Sacerdos tunc manus imponit super oblata. Addi potest, « eodem ritu significari hoc Missæ Sacrificium esse verum « holocaustum, et hostiam pacificam sufficientissimam ad « placandum Deum pro peccatis ex Levitico. » L'auteur cite alors la parole du Lévitique qu'on vient de rapporter, puis il continue : « Tertio, eadem manuum impositione denotatur « virtutem inesse manibus consecratis ex vi ordinationis : « unde Sacerdos profitetur, non propriis viribus, sed virtute « ordinationis hoc mirabile opus a se perficiendum. » Le savant auteur renvoie alors à Durand de Mende, qui, à propos de l'ordination des Diacres, parle aussi de l'imposition des mains (l. II, c. IX, n. 16) : « Hæc manuum suspensio fit, quia « virtus quædam manibus consecratis inest, quæ quasi susci- « tatur, dum benedictio cum hujusmodi manuum suspensione « super res effunditur benedicendas. »

P. R.

L'éditeur gérant : ROUSSEAU-LEROY.

Arras, imp. du Pas-de-Calais. — P.-M. Laroche, dir.

ÉTUDE HISTORIQUE

SUR LE *PLACET*

—

2e Article.

—

5° Les circonstances de la publication de la bulle *Vineam Domini Sabaoth* (15 juillet 1707), nous fournissent l'occasion d'une remarque qui ne sera ni la moins intéressante, ni la moins importante. Nous en emprunterons tous les détails à la correspondance secrète de Louis XIV.

Le roi demandait depuis longtemps à Clément XI une constitution contre le jansénisme, *mais conçue dans les termes nécessaires pour être reçue en France*. Il avait exigé qu'on lui en envoyât le projet pour qu'il le pût examiner. La cour de Rome, qui procède toujours avec une sage lenteur, ne se pressa pas, malgré les impatiences du roi. Enfin Clément XI dressa *lui-même* un projet de constitution qu'il remit au cardinal Janson, pour que le roi le pût soumettre à la critique, afin qu'il fût reçu sans opposition, quand il serait publié. Le pape réclamait le plus grand secret, car sa Constitution aurait perdu de son autorité auprès des autres peuples catholiques, si l'on avait connu les égards qu'il avait pour la France, et si l'on avait su qu'il avait pris l'avis du roi pour publier une bulle qui concernait l'Eglise universelle.

Le projet de Constitution fut confié à de Harlay, pour qu'il examinât s'il n'y avait rien de contraire aux droits de la couronne et aux lois du royaume. *On ne peut avoir trop d'attention*, lui écrivait de Pontchartrain, en le lui envoyant, *à ce qui vient de ce pays-là par rapport aux droits du roi et à nos libertés.* (26 avril 1705.)

L'avis de de Harlay fut qu'il fallait faire mention dans la Bulle des instances que le roi avait faites pour l'obtenir, et changer quelques mots, par exemple, à la clause *ad obedientiam Sedi Apostolicæ debitam*, ajouter le mot *ecclesiæ*. Le cardinal Janson fut chargé de présenter au pape ces diverses observations, sans arrêter toutefois l'expédition de la Bulle, dans le cas où le pape ne changerait pas de sentiment. Clément XI tint fermement à son premier projet : il ne voulut faire aucune allusion aux sollicitations du roi de France, ni insérer dans sa Bulle le mot *ecclesiæ ;* à la place de cette formule, il en proposa une autre : *obedientia quæ præinsertis constitutionibus debetur*, etc. Le cardinal Janson l'accepta, après avoir demandé, mais inutilement, qu'on y ajoutât la mention que *ces constitutions avaient été reçues en France.*

La bulle fut enfin dressée le 5 juillet 1705. Avant de la publier, on la soumit encore à l'examen de de Harlay : on le lui avait promis au mois de mai précédent, *S. M. ayant d'elle-même pensé que les expressions de la bulle pourraient être différentes de celles du projet* (1).

Son avis fut que le roi devait, dans les lettres patentes qui accompagneraient la Constitution, faire les additions que le pape avait refusées : il promettait la soumission la plus complète de la part du Parlement. « La matière

(1). *Lettre du* 3 *mai* : Depp. l. c. p. 243.

dont il s'agit est si bonne d'elle-même, écrivait-il au secrétaire d'Etat, de Torcy, et vous y avez apporté des précautions si sages, pour suppléer à tout ce que l'on y aurait pu désirer, que je croirais pouvoir assurer qu'il ne se trouvera aucune difficulté sur ce sujet (1). »

Les lettres-patentes étaient dressées, lorsque le cardinal de Noailles demanda avec instance, au nom du clergé, qu'on y ajoutât encore une clause en faveur des évêques contre les exempts. Le comte de Pontchartrain, qui fut chargé de cette addition, en *prit toute la substance et presque les paroles dans la lettre du mois d'avril* 1664.

Il semble, qu'après tant de précautions, la constitution *Vineam Domini Sabaoth* eût dû être enregistrée au Parlement sans aucune observation. Il n'en fut rien : elle devait, elle aussi, et pour les causes les plus futiles, subir l'humiliation de la formule banale : *sans préjudice des droits de la couronne et des libertés de l'Eglise gallicane.* Laissons la parole à Pontchartrain, qui fut ici le principal acteur. Il écrivait le 31 août à de Harlay : « Je dois vous dire aussi, M^r, que M^rs les gens du roy m'estant venu dire qu'ils allaient saluer le roy et prendre ses ordres, ils m'ont demandé s'ils pouvaient proposer au roy que l'on mist dans l'arrest d'enregistrement quelque chose d'aprochant de ce qui fust fait dans l'affaire de M. de Cambray. *Et quoyque nous soyons tous convenus que cela est inutile icy, que la constitution ne l'exigeait point,* etc., cependant soit pour entretenir le roy dans l'usage de laisser quelque liberté au parlement, *soit pour montrer à Rome que nous veillons toujours sur nos maximes*, j'ai consenti qu'ils fissent cette proposition au roy. Le roy l'a ensuite proposée au Conseil, et il a passé que vous mettriez dans

(1) Depp, t. IV. p. 249.

l'arrest d'enregistrement, comme une clause de pur style : *sans préjudice des droits de la couronne, et des libertés de l'Église gallicane* (1). »

6° Trois ans plus tard, Clément XI, ayant soumis le livre des *Réflexions morales* de Quesnel à une commission de cardinaux et de théologiens, de leur avis, en défendit l'impression, le débit et la lecture, sous peine d'excommunication encourue *ipso facto*. De plus, il condamna au feu tous les exemplaires du livre janséniste. La cour de France, qui au fond désapprouvait le livre et désirait sa condamnation, vit dans cette dernière clause une atteinte grave portée aux libertés gallicanes. C'en fut assez pour refuser le bref pontifical, qui ne fut point reçu en France. C'était en 1708.

Mais rien de plus mobile que la politique humaine. En voici une preuve. Dans le courant de l'année 1711, pour des causes qu'il serait trop long d'énumérer ici, la cour désira voir condamner à Rome le livre de Quesnel, non plus par un simple bref, mais par une constitution apostolique. On concevait quelque inquiétude sur la bonne réussite de cette affaire. Le pape consentirait-il à donner une bulle contre un livre déjà condamné par un bref qui avait été refusé ? S'il se déterminait à agir, respecterait-il les usages du royaume ? Je laisse parler Lafiteau, l'historien de la Constitution *Unigenitus*. Témoin oculaire et actif des faits qu'il raconte, tout dévoué d'ailleurs à la cour qui l'envoyait négocier à Rome, son langage ne peut être suspecté de partialité envers l'Eglise romaine.

« Quand il fut question, dit-il, de dresser en France la supplique qu'on devait envoyer au cardinal de la Trimouille (novembre 1711), pour être présentée au pape,

(1). Depping. t. IV. *lettres des* 26 *avril*, 3 *mai*, 2, 3, 29 *et* 31 *août* 1705. p. 176, 177, 242, 243 et 248.

on eut soin d'y faire observer à Sa Sainteté, qu'en pressant la condamnation du livre de Quesnel, on n'exigeait que ce que le pape avait déjà fait lui-même contre cet ouvrage, par son bref du 13 juillet 1708, et qu'en sollicitant une constitution, on ne demandait au Saint-Siège que la suite de celle que Sa Sainteté même avait donnée au sujet du fameux *Cas de conscience* et *Silence respectueux*, (*Vineam Domini Sabaoth*).

« Dans l'appréhension néanmoins que le pape n'insérât dans sa bulle quelque clause qui l'empêchât d'être admise dans le royaume, Sa Majesté le priait de donner toute son attention à ne pas blesser nos maximes. Afin même que Sa Sainteté ne pût ignorer quelles sont les clauses particulières que nous regardons comme opposées à nos libertés, le roi déclarait, qu'il ne pourrait jamais admettre celle dont le pape s'était servi dans le bref porté en 1708 contre le livre de Quesnel, et qui consistait à ordonner que les exemplaires de cet ouvrage seraient brûlés. Il protestait encore qu'il ne pourrait jamais tolérer les termes de *Plénitude de puissance*, de *Science certaine* et de *propre mouvement*. Pour obvier à cette dernière clause, le roi demandait que, dans la bulle, Sa Sainteté marquerait bien expressément qu'elle l'accordait aux instances de Sa Majesté et à la sollicitation de plusieurs évêques du royaume. Il lui faisait même remarquer qu'en s'expliquant de la sorte, Sa Sainteté ne ferait que suivre l'exemple du pape Alexandre VII, qui fit une semblable déclaration dans sa constitution du 15 février 1665.

« Dans la crainte encore qu'à l'occasion du livre de Quesnel, le pape n'allât, ou insérer dans sa bulle la censure de quelques autres ouvrages que le roi et les évêques ne déféraient pas à son tribunal, ou qu'il se contentât de condamner le livre en général, sans en

extraire aucune proposition, ou même qu'en qualifiant des propositions contraires à la foi, il n'allât comprendre dans ce nombre celles qui sont favorables aux libertés de l'Eglise de France, le roi faisait observer à Sa Sainteté que dans sa bulle il ne devait être question que du seul livre des *Réflexions morales;* que pour en faire mieux sentir tout le venin, il était à propos de spécifier celles des propositions qui seraient plus dignes de censures ;.... mais si Sa Sainteté voulait que sa bulle fut reçue en France, il fallait nécessairement qu'elle n'y mît rien d'opposé à nos usages. Les précautions furent portées à cet égard aussi loin qu'elles pouvaient aller.

« Sa Majesté priait le pape de ne publier sa bulle qu'après en avoir communiqué la teneur à Mgr le cardinal de la Trimouille, et qu'après avoir appris de ce cardinal-ministre ce qu'on en aurait pensé à la cour de France..,. *Le but était toujours de s'assurer que la bulle ne blessât point nos maximes...* Enfin, moyennant toutes ces précautions, de son côté, le roi donnait sa parole au Saint-Père qu'il ferait expédier et enregistrer, en son parlement de Paris, des lettres-patentes sur la constitution (1). »

La bulle *Unigenitus* fut enfin dressée et publiée le 8 septembre 1713 ; quatre exemplaires en furent adressés au roi. « Son premier soin fut de faire examiner si l'on n'avait point usé de quelque expression contraire aux usages du royaume. Après un examen sérieux, on trouva que la bulle était irréprochable sur l'article de nos libertés (2). »

7° « Ecrire directement au pape, disait Saint-Simon, ou en recevoir des lettres, sans qu'à chacune le roi l'eût

(1). Lafiteau. *Histoire de la Const. Unigenitus*, p. 85-88.
(2). Lafiteau p. 162.

permis, c'était un crime d'État qui ne se pardonnait pas. »

a) Au mois de juin 1677, quelques personnes dressèrent un projet de lettres au Souverain Pontife et résolurent de demander la signature des évêques. Colbert, ayant eu connaissance de ce dessein, écrivit aussitôt aux intendants des provinces, leur recommandant de s'informer *si tous les évêques recevront cette lettre, par qui elle leur sera envoyée, et quelle réponse ils y feront.*

« S. M. considère cette affaire comme estant très importante, et à laquelle elle veut que vous donniez toute votre application (1). »

b) Le 15 septembre 1680, Foucault, intendant de Montauban, réussit à s'emparer d'une lettre, écrite de Rome, aux vicaires capitulaires de Pamiers, par l'entremise d'un commerçant de Toulouse, appelé Veisses. Aussitôt il fit arrêter cet homme, s'empara de toutes les autres correspondances, et le força à livrer la clé de ses chiffres (2).

c) Deux ans après (juillet 1682), on intercepte encore des lettres de Rome adressées en Languedoc. Grand émoi à la cour : Colbert s'empresse de transmettre à d'Aguesseau les ordres du roi, *sur une matière très importante et très considérable*, et qui nécessite son action personnelle. Il lui envoie trois lettres de cachet pour faire arrêter Gugulier, Geley et du Touron, notaire à Toulouse, uniquement parce que leurs noms sont cités dans ces lettres. Enfin il devra apporter tous ses soins pour découvrir les autres personnes dont il est aussi fait mention ; car tel est le désir de Sa Majesté (3).

(1). *Lettres aux Intendants*, 14 *Juin* 1677. Depp. 119.
(2). *Mémoires de Foucault.*
(3). *Lettres à d'Aguesseau.* Dep. 146.

d) Rambour, conseiller au présidial de Chalons-sur-Marne, ayant présenté une requête au pape contre l'ordonnance de l'évêque de cette ville sur la confession pascale, se vit arrêter par ordre de M. d'Harouys, intendant de Champagne, *parce que ce recours à Rome, contre les ordonnances des évêques, était très contraire aux lois du royaume.* Tous ses papiers furent saisis, sans qu'il pût en détourner aucun, et remis entre les mains du procureur général, parce que le roi *voulait estre éclairci avant toutes choses des avis qu'on lui avait donnés de la mauvaise conduite de cet officier* (1).

Sous la régence, la cour suivit les mêmes maximes à l'égard des bulles pontificales. Pour mettre fin aux troubles religieux qu'excitait le jansénisme, le pape Clément XI adressa différents brefs aux évêques de France et à la Sorbonne. « Quelques parlements, dit Lafiteau, rendirent des arrêts portant défense de recevoir aucuns brefs ou bulles des papes, si ces pièces n'étaient préalablement munies des lettres patentes du roi. Pour justifier cette défense, le parlement de Bretagne déclarait que *cet usage est presque aussi ancien que l'établissement de la monarchie française ; que les histoires nous en ont conservé, de siècle en siècle, une infinité d'exemples, et que c'est un précieux reste du gouvernement de la primitive Eglise.*

« MM. les agents généraux du clergé eurent ordre d'écrire à tous les évêques du royaume, qu'il leur était défendu de la part du roi d'accepter le bref qui venait de leur être adressé, et qu'ils eussent à remettre entre les mains de M. le régent tous les exemplaires qu'ils pouvaient en avoir reçus. M. le régent accepta néanmoins le bref épistolaire que Sa Sainteté lui avait écrit. Mais il ne jugea pas que la conjoncture fut favorable pour

(1) *Lettre du marquis de Torcy à de Harlay.* Depp. p. 241.

rendre la lettre du sacré Collège à M. le cardinal de Noailles. Il promit néanmoins de la lui faire rendre dès qu'il verrait jour à s'en promettre un bon effet (1). »

La cour de Rome fut extrêmement surprise de cette défense, et des motifs qui l'appuyaient. Clément XI chargea Lafiteau de manifester son étonnement au régent, et de relever les erreurs avancées dans l'arrêt du parlement de Bretagne.

En 1766, le 24 mai, le Conseil d'Etat rendit un arrêt, dont le but était d'empêcher qu'on agitât des questions téméraires ou dangereuses, et il prétendait l'atteindre en rappelant les principes invariables contenus dans les lois du royaume.

Dans cette énumération, il ne pouvait oublier l'*exequatur*.

Il appartient à l'Église seule, y lit-on, de décider ce qu'il faut croire et pratiquer dans l'ordre de la religion, et de déterminer la nature de ses jugements en matière de doctrine ; mais la puissance temporelle, avant d'autoriser la publication des décrets de l'Église, et de les rendre lois de l'Etat et d'en ordonner l'exécution, avec défense, sous des peines temporelles, d'y revenir, a droit d'examiner la forme de ces décrets, et *leur conformité avec les maximes du royaume*, et tout ce qui, dans leur publication, peut altérer la tranquillité publique, comme aussi d'empêcher, après leur publication, qu'il ne leur soit donné des qualifications qui n'auraient pas été autorisées par l'Église.

Malgré les restrictions renfermées dans l'arrêt du Conseil d'État, il y avait une menace perpétuelle contre la liberté de l'Église. Aussi le pape Clément XIII s'empressa de faire des remontrances par lui-même au roi,

(1). *Histoire de la Constitution Unigenitus*, par Lafiteau, évêque de Sisteron, p. 310.

et de lui en faire présenter par l'assemblée des évêques réunis à Paris. Les deux brefs *Pateretur Regia Majestas* et *Quam graviter* sont datés du 25 juin 1766. Le clergé, pour se conformer aux désirs du Souverain Pontife, adressa au roi un mémoire qui signalait ce que l'arrêt avait de plus faux et de plus dangereux. « Les parlements, disent les évêques, ont prétendu être en droit d'examiner les jugements de l'Eglise, même avant la publication que les évêques pourraient en faire, comme si les décrets de l'Eglise, valables par eux-mêmes, pouvaient jamais avoir besoin de l'autorisation du prince pour lier les consciences. Les parlements se croiront autorisés dans cette injuste prétention par le droit d'examen qui est attribué dans l'arrêt à la puissance temporelle, avant qu'elle autorise la publication des décrets de l'Eglise ; et quoiqu'il ne paraisse être question que d'une publication civile, qui constitue les jugements de l'Eglise, lois de l'Etat, il sera facile de confondre les choses. »

Les craintes des évêques n'étaient pas vaines, et deux ans s'étaient à peine écoulés, que le parlement se chargea de faire voir combien elles étaient fondées.

Voici à quelle occasion : le jeune duc de Parme, entouré de ministres incrédules, avait été poussé à diverses mesures propres à jeter le trouble dans le gouvernement des monastères, et dans la gestion des biens de l'Eglise, de sorte qu'un abîme fut ouvert entre ce prince et le Souverain Pontife. Le pape réclama, menaça, condamna les édits qui avaient été rendus, et déclara frappés de censures ceux qui avaient contribué à leur publication et à leur exécution (1) ; mais le prince était de la maison de Bourbon, et le *pacte de famille*, imaginé en 1761 par le duc de Choiseul,

(1). Bref *Alias ad Apostolatus*, 30 Jan. 1768.

avait pour but de faire épouser mutuellement aux diverses branches de cette maison, les querelles qu'elles pouvaient avoir. Sous prétexte qu'il s'agissait de la défense de leurs droits temporels, la France, l'Espagne, Naples et, on ne sait pourquoi, le Portugal, si ce n'est par hostilité au Saint-Siège, déclarèrent au pape qu'ils feraient respecter ces droits même par les armes, s'il ne rétractait pas le bref lancé contre le duc de Parme (1).

Le Parlement ne voulut pas rester en arrière de la cour dans cette lutte contre le Souverain Pontife. Il s'agissait des affaires d'un prince étranger, d'un bref qui ne concernait qu'un petit état. Peu importe : l'occasion était trop belle pour la laisser échapper. D'ailleurs ces avocats n'étaient jamais à bout de raisons.

Les liens du sang qui attachent les princes à la maison de France, les maximes opposées aux libertés gallicanes qu'on établit dans le bref pontifical, les conséquences contraires aux droits de tous les souverains qui en résultent ; ce que le Parlement doit au roi, au public et à lui-même, le dépôt sacré de l'ordre et de la tranquillité publique qui lui a été confié : tels sont les motifs qu'il invoque dans sa décision.

En conséquence, il déclare le bref du pape Clément XIII supprimé, et renouvelle les anciennes ordonnances contre les actes pontificaux : « Aucunes Bulles, Brefs, Rescrits, Décrets, Mandats, Provisions, Signatures servant de Provisions, ou autres Expéditions de la Cour de Rome, même ne concernant que les particuliers, à l'exception néanmoins des brefs de la Pénitencerie, pour le for intérieur seulement, (ne pourront être imprimées, publiées, mises à exécution) sans avoir été présentées à la cour, vues et visitées par icelle, à peine

(1). Histoire de l'Eglise Catholique en France par Mgr. Jager, t. 18, p. 427.

de nullité desdites expéditions, et de ce qui s'en serait suivi (1). »

C'était la dernière atteinte portée à la liberté de l'Eglise ; on ne pouvait aller plus loin, ni enchaîner davantage la puissance législative que lui a donnée Jésus-Christ.

Mais il y avait une conséquence nécessaire : c'était d'imposer le visa aux mandements épiscopaux. Le chancelier de Pontchartrain, ancien conseiller au parlement de Paris, défendit de les imprimer jusqu'à ce qu'ils eussent été soumis à l'approbation d'un docteur en théologie, qu'il désigna lui-même. Bossuet lui-même vit ses mandements examinés et même interdits. Il ressentit vivement le coup porté à tous les évêques en sa personne, et il exprima dans le langage le plus amer son indignation et sa douleur.

« Pourquoi, pouvait-on lui répondre, les ordonnances des évêques ne dépendraient-elles pas des parlements, comme les constitutions des papes ? Le roi et les parlements ne disaient-ils pas tous les jours qu'une décision du Saint-Siège ne pouvait être exécutée en France qu'après avoir été soumise à leur approbation ? Pourquoi Bossuet et les autres évêques se taisaient-ils devant cet empiétement du pouvoir séculier, et pourquoi ne réclamaient-ils que lorsque les ennemis de l'Eglise, poursuivant avec une inflexible logique le cours de leurs usurpations, dirigeaient contre les évêques les mêmes traits dont ils avaient frappé le pape (2). »

(1). Les libertés gallicanes t. v. de Dupuis.

(2). Ch. Gérin. *Recherches histor. sur l'assemblée de* 1682, 2e édit. p. 368.

III. LE *PLACET* EN ESPAGNE.

Le *Placet* commença en Espagne avec le XVIe siècle, sous Ferdinand ; mais, à cette époque, il est restreint à quelques matières, et cherche à sauvegarder au moins les apparences du respect dû à l'autorité pontificale. Un chanoine d'Avila avait obtenu un rescrit qui l'autorisait à percevoir les distributions quotidiennes, même les jours où il n'assisterait pas au chœur : sur les instigations du cardinal Ximenès, le roi refusa de laisser exécuter ce rescrit, à cause des inconvénients qui s'en pouvaient suivre ; ensuite il ordonna par un édit de présenter tous les indults venus de Rome à un tribunal royal, qui en permettrait ou en défendrait la publication.

En 1509, il publia une pragmatique, dans le but de protéger le tribunal de l'Inquisition, qu'il venait d'établir sous des prétextes purement politiques. Il défendait de donner cours aux bulles, brefs, rescrits, etc., émanés du Siège Apostolique ou de ses légats, sous quelle forme que ce soit, contre le Saint-Office, sans les lui avoir présentés ; le Conseil royal était chargé de rechercher s'ils n'étaient ni obreptices, ni subreptices, et, au besoin, de consulter le Saint-Siège sur leur valeur ; on ne devait les publier qu'après avoir obtenu des lettres royales exécutoriales : des peines sévères étaient édictées contre les transgresseurs de l'édit.

C'était le commencement du *placet*, mais d'un *placet* mitigé, revendiqué uniquement pour les actes pontificaux contraires à l'Inquisition royale ; encore n'est-ce que dans le seul but avoué d'examiner sur la subreption ou l'obreption, et en réservant, par pure forme, il est vrai, le dernier jugement au Saint-Siège.

Sous Charles V, le placet fit des progrès en Espagne. D'après Fevret (1), en 1523 et en 1525, ce prince aurait déjà ordonné à ses officiers de vérifier certains rescrits venus de Rome. Dans son édit de 1543, il énuméra six cas dans lesquels on devait interdire la publication des actes pontificaux, comme contraires aux lois du royaume. Philippe II, son fils, se montra encore plus exigeant. Ainsi, en 1565, il ne laissa publier les décrets du concile de Trente qu'avec la clause que rien ne serait changé ou innové au sujet des droits et des privilèges du roi, de ses vassaux, de ses états et de ses sujets. Il en usa de même à l'égard de la bulle *In cœna Domini*. Sur l'injonction de saint Pie V, quelques évêques, ayant passé outre et publié la bulle, sans demander l'autorisation royale, furent jetés en prison. En 1582, le nonce fut chassé du royaume pour le même motif. Enfin, en 1593, sur les instances des Cortès, Philippe défendit toute publication solennelle de cette bulle. Vers le même temps, on vit s'introduire en Espagne la coutume de n'accorder aucune autorité aux décrets de l'Index ou de l'Inquisition sur des livres d'auteurs espagnols, avant qu'ils aient été examinés et confirmés par le conseil suprême de l'Inquisition espagnole. Lorsque les décrets semblaient léser quelques-uns des prétendus droits de la couronne, on en suspendait l'exécution, jusqu'à ce qu'on eût eu recours au Souverain Pontife.

Deux caractères essentiels distinguent le *placet* en Espagne, à cette époque : 1° Il n'est jamais revendiqué pour les lettres apostoliques sur les dogmes, la liturgie, la discipline ecclésiastique, ou le for interne ; ainsi, les constitutions apostoliques qui proscrivirent les erreurs de Baius, de Jansénius et des autres hérétiques du XVI°

(1) Fevret, l. 1. c. 3. n. 8.

et du XVIIe siècle, furent publiées sans aucune autorisation et sans obstacle. On ne le réclame que pour les décrets contraires aux privilèges, assez nombreux du reste, bien que souvent exagérés, accordés aux rois sur la collation des bénéfices, la perception de certains revenus ecclésiastiques, le jugement de quelques différents entre les clercs, les droits de patronage, ou bien usurpant sur les causes dévolues au tribunal de l'Inquisition royale.

2° Les princes de la Maison d'Autriche, ainsi que leurs jurisconsultes et leurs théologiens, tout en revendiquant, en certains cas, l'usage du *visa* au sujet des lettres apostoliques, cherchent à le concilier avec les principes du droit canon. Ils ne veulent point empiéter sur les privilèges du Pontife romain ; loin de là, ils font remonter l'origine du *placet* aux concessions d'Alexandre VI et de Paul III, à eux accordées, et le justifient par le consentement exprès ou tacite de l'Eglise de Rome, aussi bien que par une espèce de nécessité : l'Espagne est éloignée de Rome, ses coutumes particulières n'y sont pas bien connues ; pour cela des erreurs se rencontrent souvent dans les rescrits.

D'ailleurs, la manière de procéder à la révision des bulles sauvegardait tous les droits du Saint-Siège. Jamais on n'admit, ni en fait, ni en droit, que la simple subreption fût suffisante pour qu'on s'opposât à la publication d'une constitution ; cela était du ressort du juge ecclésiastique ; il fallait une erreur contraire aux droits ou du roi, ou de son royaume, ou de ses sujets. Le conseil royal ne prononçait pas une sentence, pas plus qu'il ne défendait pour toujours la promulgation des décrets ; mais il déclarait qu'il fallait surseoir à la publication, jusqu'à ce qu'il eût informé le Souverain Pontife des inconvénients qui se rencontraient dans les

lettres, et qu'il l'eût *humblement supplié* de les retirer et d'en donner d'autres. Si le pontife informé persistait dans son premier dessein, *humiliter quidem obtemperandum esse*, dit Salgado, un des plus fervents sectateurs du pouvoir royal.

Les pontifes romains ne furent pas sans faire de vives protestations sur ces empiètements du pouvoir civil, colorés de spécieux prétextes. Ils y voyaient un péril pour la liberté de l'Eglise. Léon X, le 1er mars 1518, par sa constitution *In supremo*, condamna les actes des synodes de Tolède et de Carthagène, qui revendiquaient pour les évêques le droit d'examen sur les actes pontificaux : il refusa la concession qu'on lui demandait et fit même lacérer la supplique en sa présence (1). Ses successeurs recommandaient instamment au nonce de Madrid de tenter jusqu'aux derniers efforts pour extirper un si pernicieux abus : on peut s'en convaincre par les instructions qu'ils leur envoyaient. Les entreprises de Philippe II et du conseil suprême attirèrent à son ambassadeur, le cardinal Pacheco, de vives remontrances de la part de Pie IV. Pie V fit remettre au même prince (1568), par le nonce Aquaviva, un *Memorandum*, où il flétrissait le *placet*, qui n'était, disait-il, qu'un prétexte pour usurper la puissance ecclésiastique et confondre les juridictions.

Avec les Bourbons, le *placet* entra dans une nouvelle phase, en Espagne. Philippe V avait apporté sur le trône toutes les préventions gallicanes contre l'Eglise, et, grâce aux concours de ministres imbus des erreurs jansénistes et parlementaires, il cherchait à appliquer les principes du gouvernement de Louis XIV. En 1709, il rendit un décret par lequel il ordonnait de transmettre au conseil royal de Castille toutes les bulles et tous

(1) Bullar. rom. *Const.* 30 de Léon X.

les rescrits venant de Rome, pour y être examinés et s'y voir accorder ou refuser l'*exequatur*. Il n'y était plus question ni de privilège, ni de consentement du Souverain-Pontife, ni de recours à Rome ; et tous les actes pontificaux étaient soumis à la vérification : ainsi c'était le *placet* dans le sens le plus absolu, comme on le pratiquait à la cour de France : évidemment le mot d'ordre venait de Paris. Louis Belluga, évêque de Murcie, et depuis cardinal, s'éleva fortement contre les prétentions royales. Il adressa à Philippe V un fort beau mémoire, où il lui disait entre autres, qu'il n'était ni licite, ni utile à sa dynastie de mettre ainsi des entraves à la liberté de l'Eglise.

Longtemps les rapports furent interrompus entre Madrid et Rome. Enfin, en 1737, Philippe V conclut un concordat avec Clément XII, dans lequel il renonçait, comme marque de sa parfaite union avec le Souverain Pontife, à entraver les communications des fidèles avec le chef de l'Eglise, et promettait de rapporter les décrets émanés de lui ou de ses ministres qui pourraient y mettre obstacle. En retour, le pape tolérait l'inspection de quelques bulles sur les matières bénéficiales et contentieuses, avec recours obligatoire à son tribunal, en cas de conflit.

Ce concordat fut observé jusque vers la fin du règne de Ferdinand VI : alors recommencèrent les empiétements contre la liberté de l'Eglise. Les ministres de Charles III (1759), n'étaient pas de caractère à les faire cesser. Leur but avoué était « *d'abaisser l'arrogance de la Curie romaine.* » Le 18 janvier 1762, le comte d'Aranda lança un édit qui était conçu dans les termes les plus injurieux pour le Saint-Siège, et qui soumettait au *visa* de l'autorité civile tous les brefs du Souverain Pontife. Clément XIII s'en plaignit aux archevêques

de Séville et de Tolède, et les chargea de présenter des remontrances au roi. Charles III céda aux instances du pontife, et cassa les actes de son ministre, mais pour leur donner une nouvelle force quelques années après, à l'occasion des affaires des ducs de Parme et de Plaisance, dont nous avons déjà parlé. Il n'exceptait cette fois que les lettres de la Sacrée Pénitencerie. (1762).

En 1778, le même prince institua à Rome, pour rompre toute communication entre l'Espagne et le Saint-Siège, ce que l'on a appelé *la correspondance et l'agence générale des suppliques*, dont il confia la charge à des hommes, souvent simples laïques, mais entièrement dévoués à la cour : ses attributions consistaient à examiner toutes les suppliques adressées au pape par les évêques, les prêtres et les fidèles, ainsi que les indults et les grâces accordées. Nous voyons encore, en l'année 1794, le conseil de Castille défendre la publication de la bulle *Auctorem fidei* ; il ne lui accorda l'*exequatur* qu'en l'année 1800, après de pressantes réclamations du pape Pie VII (1).

IV. LE *PLACET* EN PORTUGAL

Dès l'année 1427, le *placet* existait en Portugal; car nous voyons que Martin V se plaignit, dans une lettre adressée aux archevêques de ce pays, d'un décret royal qui défendait, sous peine de privation des biens et sous peine de mort, de publier les lettres pontificales, sans l'assentiment du roi. (2) Plus tard, vers 1487, le roi Jean II renouvela ces dispositions, et s'attira des paroles sévères de la part des papes Sixte IV et Innocent VIII. (3) Il

(1). Cfr Augustinus Müller. *De placito regio,* Lovanii 1877.
(2). Raynaldus, *Annales eccl.* a. 1427. n. 19.
(3). Bref *Olim,* 5 février 1486.

eut le bon esprit de se soumettre aux avis paternels de la cour de Rome, et de rapporter les décrets. Le XVIe et le XVIIe siècle s'écoulèrent, sans que la cour portugaise pensât à les faire revivre.

Ce fut seulement vers 1768, que, sous l'influence de Pombal, elle s'opposa à la publication de la bulle *In Cœna Domini* et du monitoire de Clément XIII, contre les ducs de Parme, et, le 23 août 1770, qu'elle ordonna la vérification de tous les rescrits pontificaux, à l'exception des brefs de la Pénitencerie et de ceux concernant les affaires particulières.

V. LE *PLACET* EN SICILE

L'histoire du *placet* dans la Sicile présente quelques particularités qu'on ne retrouve pas dans les autres provinces de l'Europe. Les princes, s'appuyant sur une concession d'Urbain II, qui, en 1098, leur aurait octroyé le titre et les prérogatives de *légats à latere*, prenaient le titre de *monarques*, et s'attribuaient une autorité absolue sur le temporel et sur le spirituel. M. Sentis, canoniste de Fribourg, a publié en 1869, une étude sur cette *monarchie sicilienne*. Nous lui empruntons les détails qui vont suivre (1).

C'est Luc Barberi, secrétaire de Ferdinand le Catholique qui, le premier, a attribué aux princes de Sicile le titre de légats *à latere*, et révélé l'existence de la concession d'Urbain II, dans ses deux ouvrages : *Capibrevio* et *Librum monarchiæ* (1513). Le pontife accordait au comte Roger et à ses successeurs, trois priviléges : de jouir du titre et des droits de légats *à latere*, de ne recevoir dans leurs états d'autres légats que

(1) De monarchia sicula, 1869.

ceux qu'ils voudraient bien recevoir, enfin, de n'envoyer aux conciles de Rome que les évêques qu'il leur serait agréable de laisser sortir du royaume.

Un certain nombre d'auteurs, et des plus autorisés, ont nié l'existence de cette concession, dont il n'est fait mention dans l'histoire qu'après quatre cents ans. Cependant, il semble à d'autres qu'on doit l'admettre, mais avec certaines restrictions. D'abord, il ne s'agit point des fonctions de légat *a latere :* le pape autorise seulement le comte à régler par lui-même certaines matières qui auraient nécessité la présence d'un légat. Ensuite, ce privilège ne doit point passer à tous les descendants et successeurs de Roger indistinctement, mais à ses deux fils seuls : Simon et Roger II ; c'est là un fait indiscutable aujourd'hui. Même si ce privilège eût été concédé à tous les successeurs du comte Roger, pouvait-on l'invoquer au XVIIIe siècle, alors que Clément XI l'avait aboli, en 1715, par la Constitution *Romanus Pontifex* (1) ?

Le principe posé, nous allons en voir l'application. Souvent la cour de Palerme s'opposa à la publication des rescrits accordant des indulgences parce qu'il en résultait un préjudice pour le trésor public. Il n'était pas permis de porter une affaire en cour de Rome, sans l'autorisation royale. Les officiers du gouvernement s'en prévalaient pour exiger des sommes exhorbitantes, jusqu'à ce que Charles-Quint ait déterminé la taxe pour chaque série de causes.

Philippe II ne s'opposa pas d'abord à l'entière publication des décrets du Concile de Trente ; mais quelque temps après il révoqua la promulgation de trois d'entre eux, sur les conseils du vice-roi, sous prétexte qu'ils étaient contraires aux droits de la *monarchie*. La bulle

(1) Bull. rom., t. XI, p. 39 et seq.

In cœna Domini, qui avait le privilége d'exciter partout la colère des hommes politiques, fut aussi prohibée en Sicile par Philippe II : quelques évêques ayant passé outre furent jetés en prison. C'est alors que le saint pape Pie V fit entendre des plaintes assez vives contre de tels empiètements par son légat Castagna (9 février 1569). Dix ans plus tard (1579), fut créé le tribunal perpétuel de la *monarchie*, dont la fonction principale était de refuser l'*exequatur* aux lettres apostoliques contraires aux prérogatives de la couronne ; ce qui arrivait à peu près pour toutes.

Le 20 février 1715, Clément XI annula les priviléges, si priviléges il y avait, revendiqués jusqu'alors par les rois de Sicile ; mais le procureur fiscal protesta contre ces décrets, et en appela du pape mal informé au pape mieux informé, tandis que le conseil royal les déclara nuls, comme publiés sans l'*exequatur* (20 mars 1715 — 16 décembre 1716). Benoit XIII, il est vrai, dans la convention faite avec la Sicile, consentit à accorder une nouvelle juridiction au juge de la *monarchie* sicilienne ; mais ce fut avec la clause qu'il s'abstiendrait désormais de tout examen sur les actes pontificaux signés de la main du pape. Cette clause était, au témoignage de Prosper Lambertini qui l'avait rédigée, le point essentiel du concordat. Cependant l'empereur Charles VI n'en tint aucun compte. Deux mois s'étaient à peine écoulés (1) depuis la publication de la bulle de Benoît XIII, qu'il ordonnait à son représentant de ne laisser publier sans *exequatur* aucune lettre venue de Rome. Tannucci étendit cette ordonnance même aux réponses de la S. Pénitencerie, pour le for intérieur.

(1) La bulle *Fideli* est du 30 août 1728 et la lettre est du 3 novembre, v. p. 40.

VI. LE *PLACET* EN SAVOIE

Au commencement du XVIIIe siècle, la maison de Savoie suivit la politique d'empiètement sur le terrain religieux, qu'on remarquait alors dans toutes les cours de l'Europe. Le Sénat de Turin engagea la lutte par son décret du 21 juin 1719, dans lequel il défendait la publication de toutes les bulles, brefs, rescrits venus de l'étranger et non revêtus de son *exequatur*. Clément XI annula ce décret par le bref *Ad apostolatus* donné le 18 août suivant : la prudence commandait au Sénat la soumission au jugement du chef de l'Eglise ; mais il n'en fut rien. Après plusieurs années de luttes et de dissensions, un concordat fut conclu entre la maison de Savoie et le Saint-Siége. Il porte dans l'histoire le nom de Concordat de Benoît XIII, quoique Benoît XIV y ait ajouté, quinze ans après, une instruction importante qui en détermine le sens. En France, Il fut grandement question de ce concordat, il y a quelques années. Lors des débats soulevés au Sénat, à propos du *Syllabus*, Mgr. Darboy, archevêque de Paris, prétendit que Benoît XIV avait accordé l'*exequatur* au roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel III : « Un pape « illustre, grand théologien et grand canoniste, « Benoît XIV, donnant un concordat au Piémont, il y « a cent trente ans, y joignit une instruction dans « laquelle il est dit ceci :

« Les constitutions pontificales qui regardent la dis- « cipline doivent être soumises à la révision du Sénat; « et afin d'avoir force obligatoire, elles auront besoin « de l'*exequatur* royal. Sont exceptés les constitutions « et brefs touchant les règles de la foi et des mœurs. « etc. (1). »

(1). *Moniteur* du 16 mars 1865, p. 273.

Cette erreur fut réfutée immédiatement par de savants canonistes, et bientôt après par une plume autorisée.

« Cette très fausse assertion, écrivait S. S. le pape Pie IX à Mgr. l'archevêque de Paris, ne serait jamais sortie de votre bouche, vénérable Frère, si vous aviez eu sous les yeux et si vous aviez soigneusement examiné les termes de cette Instruction (1). » Le pape cite ensuite l'Instruction : on peut ainsi la résumer d'après M. Bouix : 1° Le gouvernement de Sardaigne ne pourra apposer *aucun signe* sur les bulles et brefs, ni faire *aucun décret relatif à l'exécution*. Il n'aura que le droit de *simple visa*, et rien de plus ; et ce droit, encore, il ne le tient pas de lui-même, mais de la concession ou plutôt de la *tolérance* du Saint-Siège.

2° Benoît XIV excepte six catégories de bulles, brefs et rescrits de Rome, entre autres les deux espèces les plus importantes, celles qui statuent sur le dogme et la morale.

3° Benoît XIV ne tolère pas la *simple inspection*, en ce sens que le Gouvernement puisse empêcher définitivement l'exécution ; mais pour qu'il puisse l'empêcher *provisoirement*, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il ait transmis ses raisons au Saint-Siège. Dans le cas ou le Saint-Siège n'agrée pas ces raisons, l'exécution ne peut plus être empêchée (2).

Pie IX ajoutait : « Et ces dispositions relatives à l'exécution n'ont jamais été modifiées dans les conventions postérieures entre le Siège Apostolique et le roi de Sardaigne. Grégoire XVI, notre prédécesseur, par une convention faite en 1842 avec le défunt roi de Sardaigne, Charles-Albert, sur l'immunité personnelle, remit en

(1). *Lettre du 26 octobre 1865.*

(2) *Prétendu droit d'Exequatur accordé par Benoit XIV*, par M. Bouix, Paris, 1865.

vigueur toutes les conventions précédentes pour toutes les choses auxquelles il ne fut pas dérogé par la même convention. »

VII. LE *PLACET* EN BELGIQUE.

On a voulu faire remonter l'origine du *placet* pour la Belgique à Philippe-le-Bon, duc de Brabant ; mais c'est bien à tort. Le décret du 3 janvier 1443 qu'on invoque, a un tout autre but que la vérification des actes du Saint-Siége. De temps immémorial, les causes concernant les testaments, les contrats de mariage et les aumônes avaient été déférées aux juges ecclésiastiques. A cette occasion, quelques-uns d'entre eux avaient attiré à leur tribunal plusieurs autres causes purement civiles. Le duc Philippe leur défendit de s'immiscer désormais dans ces matières ; et, comme garantie de l'exécution de son décret, il ne voulut point laisser exécuter leurs jugements, avant que les magistrats en aient examiné l'objet, et se fussent assurés qu'ils ne sortaient pas des trois espèces de causes énumérées plus haut. La véritable origine du placet en Belgique, remonte aux édits de l'archiduc Maximilien, en 1479 et 1485, et à ceux de l'archiduc Philippe, en 1497, 20 mai. Il ne s'agit ici encore que des matières bénéficiales, dont l'examen est réservé au roi, *jusqu'à ce que meilleur ordre fut mis sur faict dedictz bénéfices et auctrement en fut ordonné* (1). Mais, en 1503, ce même archiduc Philippe voulut apposer son *visa* sur les bulles des indulgences.

Cependant les décrets du Concile de Trente eurent dans ce pays un meilleur sort que dans beaucoup d'autres ; ils y furent publiés presque intégralement,

(1) *Edit du* 20 *mai* 1497. cf. Van-Espen.

d'après l'ordre exprès donné par Philippe II, roi d'Espagne, à Marguerite de Parme, gouvernante des Pays-Bas (1). Le roi n'exceptait que quelques décrets disciplinaires sur la juridiction, le patronage laïque, la compétence des juges séculiers sur les causes bénéficiales, etc. La bulle *In cœna Domini* eut moins de bonheur : elle ne fut jamais reconnue comme loi d'Etat.

Durant le XVIIIe siècle, il s'éleva en Belgique une grande controverse entre les jansénistes Van-Espen et Stockmans, d'une part, et Govarts et Antoine de Luca, de l'autre, sur l'objet du *placet*, pendant le XVIe et le XVIIe siècle, les premiers prétendant qu'il s'étendait à toutes les bulles pontificales, même aux dogmatiques ; les autres ne l'admettant, comme fait historique et comme loi, que pour les matières bénéficiales et contentieuses. Aux assertions erronées des jansénistes, les champions catholiques opposèrent victorieusement les décrets authentiques des princes eux-mêmes, qui restreignent les matières soumises à leur vérification, et les assertions des nonces pontificaux, qui ont toujours publié sans entraves les actes du Saint-Siège sur la foi et les mœurs. Ainsi fut-il fait pour la bulle de Léon X contre Luther ; pour celle de Grégoire XIII contre Baïus ; pour la bulle *Unigenitus*, etc., etc. Ce n'est pas que le Conseil de Brabant n'ait souvent tenté de restreindre la liberté de l'Eglise, et, dans ce but, n'ait édicté des lois pour empêcher la promulgation de certaines lettres, ou pour annuler celle faite sans son *visa*. Les oppositions faites à la bulle qui proscrivait l'*Augustinus* (1641), à la bulle *In Eminenti*, d'Urbain VIII (1643), au décret du Saint-Office qui condamnait les *Provinciales* et d'autres écrits jansénistes

(1) *Lettre du* 3 *mars* 1564.

(6 sept. 1657), les réclamations sans cesse adressées aux archiducs, mais toujours rejetées par eux, pour obtenir une loi générale et universelle sur le *placet*, sont des preuves convaincantes des efforts persévérants, mais infructueux, des Flamands sur un sujet qui leur tenait fort au cœur ; tentatives inutiles qui échouèrent toujours, grâce au bon sens des archiducs et des rois d'Espagne, qui cependant, chez eux, usaient du *placet* avec fort peu de ménagements.

Avec l'empereur Joseph II, les choses changèrent d'état en Belgique. En 1781, il soumet au *visa* impérial tous les actes pontificaux, et trois ans après, toutes les ordonnances épiscopales. Il donna à ses décrets un effet rétroactif, en supprimant, pour la Belgique, sur les exhortations du janséniste Swieten, la Constitution *Unigenitus*. Le bref *Super soliditate* de Pie VI, contre le livre d'Eibel, *Quid est papa*? ne put obtenir l'autorisation du prince, et le nonce apostolique Félix Zondadari qui l'avait fait imprimer, fut chassé du royaume. Les Belges firent justice d'un pareil tyran, et annulèrent tous ses décrets, le 12 janvier 1790 (1).

VIII. LE *PLACET* EN ALLEMAGNE

Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, on rencontre bien en Allemagne quelques applications de l'*exequatur*, mais on ne trouve aucune loi générale qui impose l'obligation de le solliciter. Ce sont des faits isolés, qui tirent leur raison d'être de circonstances particulières, et qui, nés avec elles, disparaissent sans laisser de traces dans les institutions politiques du pays : ainsi en est-il de l'opposition faite à la bulle *In cœna Domini*, en 1586, par Rodolphe II, dans la Bohême ; du décret de

(1). Cf. Müller. l. c.

Ferdinand III, en 1641 ; des empêchements qu'opposa ce même prince, en 1648, à la constitution *Zelo domus Dei* d'Innocent X condamnant les articles du traité de Wesphalie contraires à la liberté de l'Eglise. On raconte qu'un libraire ayant, malgré cette défense, fait imprimer ce document fut jeté en prison et condamné en outre à une amende considérable (1).

Quelles furent les raisons de cet état de choses ? L'Allemagne était divisée à cette époque en deux camps bien distincts : les Etats protestants et les Etats catholiques. L'exercice du catholicisme étant entièrement interdit dans les premiers, il n'y avait pas lieu d'implorer l'*exequatur*, ni de défendre par une loi spéciale la publication des actes du Saint-Siège. Les princes catholiques, de leur côté, étaient franchement dévoués à l'Eglise romaine, et les principes du gallicanisme ne les avaient pas encore pénétrés à cette époque. Mais cela ne devait pas tarder, grâce aux ouvrages de Van Espen, et même à ceux de Pierre de Marca, dont les doctrines furent développées et poussées à leurs dernières conséquences par Fébronius (Hontheim), dans son ouvrage: *De Statu Ecclesiæ* (1763).

1. AUTRICHE

L'impératrice Marie-Thérèse, quoique franchement catholique et animée des meilleures intentions, avait pour ministres des hommes qui ne désiraient que l'asservissement de l'Eglise au pouvoir civil : tels étaient surtout Kaunitz, Herzan, Swiéten et d'autres encore. Leur premier décret sur ce sujet, daté du 18 mars 1746, soumet à l'*exequatur* toutes les lettres apostoliques et les mandements des évêques *statum publicum tangentia*, et défend aux imprimeurs de les imprimer

(0) Phillips. Döllinger etc.

sans le *placet*, sous peine de la privation de leurs fonctions. Un autre du 21 mars 1772 défend à tous les prêtres et à tous les religieux de publier quelque livre que ce soit, sans qu'il ait été examiné par les censeurs du gouvernement, et n'ait reçu l'*imprimatur* par écrit.

Ces vexations ne sont rien en comparaison de celles que dut subir l'Eglise, sous le règne de Joseph II, *l'empereur sacristain*. Dans les seules annnées 1781 et 1782, on a compté jusqu'à *seize* décrets sur le *placet*. Nous donnerons, d'après M. Müller (1), un résumé de cette étrange législation.

Quiconque voulait obtenir l'*exequatur* pour une lettre pontificale, devait la présenter à la préfecture de sa province, d'où on la transmettait, avec un avis motivé, à la cour suprême. Là, nouvel examen, après lequel on accordait ou l'on refusait le *placet*. On renvoyait ensuite la lettre à l'Ordinaire (2). Il n'y avait d'exception que pour les rescrits de la S. Pénitencerie concernant uniquement le for interne, pour les choses qui ne souffraient aucun retard, et pour les affaires qui auraient pu porter atteinte à la réputation de quelques personnes (3). Il était défendu de faire usage des bulles anciennes elles-mêmes, sans avoir obtenu de nouveau le *placet* (4). La constitution *Unigenitus*, en particulier, fut prohibée par un décret du 4 mai 1781 : défense de l'alléguer soit dans un livre, soit dans une discussion, soit dans une leçon. Après de nombreuses réclamations, le Pape Pie VI ne put obtenir que l'autorisation, pour les professeurs, d'enseigner son existence, sans l'atta-

(1) Müller, l. c. p. 88-89.
(2) Décret du 20 mars 1781.
(3) 23 juillet 1782.
(4) 3 juillet 1783.

quer ni la défendre. Plus triste encore le sort de la bulle *In cœna Domini* : par le même décret l'empereur ordonnait de l'enlever de tous les rituels, dans les deux mois, sous peine d'une amende de 50 florins pour chaque exemplaire trouvé après ce temps.

Non-seulement tous les brefs des Indulgences étaient soumis au *visa*, mais il était même expressément prohibé de solliciter la faveur de l'autel privilégié et des indulgences pour les âmes du purgatoire, sous prétexte qu'on ne devait leur en appliquer aucune (1).

Joseph II voulut aussi réglementer les dispenses de mariage. D'abord, il demanda à vérifier toutes les facultés de dispenser que les évêques avaient obtenues de Rome ; ensuite, il ordonna aux prélats de lever les empêchements canoniques au mariage *ex jure proprio* et *pro mediocri taxâ*, et aux curés de ne solliciter des dispenses nulle part ailleurs qu'auprès des évêques, sous peine de saisie des fruits de leurs bénéfices. Lorsque Pie VI séjourna à Vienne, les prélats présentèrent de timides observations à l'empereur, qui voulut bien les autoriser à concéder les dispenses ou en leur nom propre, ou en vertu d'une concession du pape accordée pour toute leur vie.

Par ses lois tyranniques, ce prince n'avait d'autre but que de séparer l'Autriche de l'unité chrétienne et de créer une Eglise nationale. Il l'avoua lui-même un jour à Azara, ambassadeur d'Espagne, qui finit par l'en détourner. Néanmoins, ce filet qu'il avait tressé avec tant d'artifice pour retenir l'église captive, lui survécut jusqu'au milieu du XIXe siècle, malgré les changements politiques si complets qu'a subis son empire, au commencement du siècle. C'est une preuve palpable de ce principe, que l'histoire a déjà démontré tant de

(1) 7 mai 1782, 26 mai et 3 novembre 1787.

fois, que les lois, même iniques, inventées par des hommes haineux, en un jour de passion, subsistent longtemps encore après que leurs auteurs ont disparu de la scène : chacun en sent l'injustice ; l'opinion publique les condamne, et néanmoins il se trouve rarement un homme pour lui donner satisfaction en les rapportant.

2. BAVIÈRE

De la Bavière nous ne dirons qu'un mot : l'électeur Maximilien Joseph, le premier, défendit de mettre à exécution les décrets ecclésiastiques, avant d'avoir obtenu l'*exequatur* (1) de la cour. Les évêques de la province de Salzbourg, réunis en concile en 1772, firent une protestation contre cette ordonnance : le prince accéda en partie à leurs désirs, en exemptant du *visa* tous les actes sur les matières exclusivement religieuses.

3. PRUSSE.

La Prusse, jusqu'en 1742, ne possédait que peu ou point de catholiques ; il ne pouvait y être question de *placet*. Mais en 1742 elle acquit la Silésie et participa en 1772, 1793, 1795 aux divers partages de la Pologne, et se trouva ainsi en présence d'une population catholique avec laquelle il fallait compter. Frédéric II promit plusieurs fois de laisser à l'Eglise toute son indépendance ; mais ce n'était que des promesses illusoires. Pouvait-on espérer qu'un prince reconnu comme le chef suprême des consciences par ses sujets protestants, renonçât à toute prérogative spirituelle sur les catholiques ? Aussi affectait-il de tenir le Souverain Pontife en dehors de toutes les affaires ecclésiastiques. Il revendiqua aussi formellement le *placet* pour la

(1) 3 avril 1770.

Silésie, par le décret du 27 mars 1765, et pour les provinces polonaises, annexées par l'instruction du 21 septembre 1773.

Le code qu'il avait préparé, mais qui ne fut publié qu'en 1794, sous Guillaume II, contient plusieurs dispositions sur le présent sujet. Suarez, jurisconsulte protestant chargé de la rédaction de tous les articles sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, n'avait étudié l'Eglise catholique que dans les livres hérétiques de Boehmer et de Fébronius. Quoi d'étonnant, vu ses préjugés de religion et son ignorance des immunités de l'Eglise romaine, qu'il ait voulu soumettre celle-ci, comme l'Eglise protestante, à la discrétion du prince. Il pose d'abord, comme principe fondamental que le pouvoir royal est la source et la base de toutes les autres autorités, qui découlent de lui et s'appuient sur lui. L'Eglise catholique n'est donc qu'un simple *collège*, comme les autres sectes chrétiennes ; elle ne peut exercer de juridiction extérieure que sous le contrôle et la direction de l'Etat. Le Pontife romain est un prince étranger, qui n'a point à s'occuper de la direction des affaires catholiques dans un pays qui n'est pas le sien.

Quelle conséquence tirer de ces prémisses, sinon qu'il n'est licite à personne de mettre à exécution les lettres apostoliques, ou les mandements épiscopaux, sans l'autorisation du Gouvernement (1).

Ces dispositions soulevèrent dans la pratique une foule de difficultés, et il fallut souvent avoir recours à des compromis, afin de maintenir l'harmonie entre les deux pouvoirs. Néanmoins, elles furent conservées longtemps dans le texte des lois : nous en verrons cependant l'abrogation un peu plus loin.

(1) Müller, op. c. p. 102, 103.

DEUXIÈME PARTIE

LE *PLACET* DEPUIS LA RÉVOLUTION FRANÇAISE JUSQU'A NOS JOURS

La révolution française, en anéantissant la religion catholique en France, avait par là même détruit tout l'ancien régime avec ses faussetés et ses préjugés. Le contre-coup s'en était fait sentir dans toute l'Europe, dont la plupart des Etats avaient vu leurs frontières bouleversées, leurs provinces divisées d'une autre manière, et par suite leurs constitutions remaniées. Il s'en suivit qu'un certain nombre d'Etats, qui avaient été jusqu'alors entièrement protestants, se virent annexer des provinces catholiques. Ils promirent, il est vrai, de laisser la religion catholique dans le *statu quo* ; mais il n'en fut rien. De suite, ils s'ingénièrent à l'enchaîner, à en faire un rouage du gouvernement, comme ils faisaient des religions protestantes, à la dominer par les évêques. Or, quel moyen plus facile que de mettre d'emblée la main sur toutes les lois ecclésiastiques, en se réservant le droit d'en autoriser ou d'en refuser la promulgation. Les évêques protestèrent ; le Souverain-Pontife réclama : quelquefois, pour donner satisfaction à l'opinion publique, on fit des concessions presque aussitôt retirées ; on conclut des concordats qui ne furent point exécutés. Faut-il voir dans ces manques de parole des hypocrisies qu'on ne comprend pas de la part des souverains, surtout à l'égard du Chef de l'Eglise, ou bien le fait du parti libéral qui

triompha, un jour ou l'autre, dans presque toutes les cours, il nous serait difficile de nous prononcer. Nous inclinerions volontiers à les rapporter à ces deux causes simultanées.

La révolution de 1848 amena la refonte de presque toutes les constitutions, dans lesquelles on développa beaucoup le principe de la liberté. L'Eglise en bénéficia quelque peu, et obtint partiellement la liberté de communication. Triomphe de peu d'importance et surtout bien éphémère. Car quelques années se sont à peine écoulées, que de tous côtés les gouvernements reprirent en sous-œuvre toutes leurs concessions. Le plus étrange est que les gouvernements catholiques ne furent ni moins empressés, ni plus scrupuleux que les états protestants à se permettre ces empiètements sur l'indépendance ecclésiastique. La Belgique seule se montra loyalement libérale : sa constitution a su respecter la liberté de l'Eglise et l'a inscrite au nombre de ses articles fondamentaux. Après cette vue d'ensemble sur le caractère et l'histoire de l'*exequatur* au XIXe siècle, nous allons l'étudier dans le détail.

I. LE *PLACET* EN FRANCE DEPUIS LA REVOLUTION

« Aucune bulle, bref, rescrit, décret, mandat, provision, signature servant de provision, ni autres expéditions de la Cour de Rome, même ne concernant que les particuliers, ne pourront être reçus, publiés, imprimés, ni autrement mis à exécution sans l'autorisation du gouvernement. »

Tel est le premier des articles organiques. Ce n'est que la reproduction textuelle de l'arrêt du 26 février 1768, avec cette différence pourtant que le parlement de Paris, dans son arrêt, avait fait une exception formelle *pour les brefs de la Pénitencerie relatifs au*

for intérieur, tandis que le décret de M. Portalis n'en admet aucune. Ainsi, le premier consul outrepassait les libertés de l'Eglise gallicane et les prétentions de l'ancien gouvernement, et au moment où il semblait briser les fers de l'Eglise de France d'une main, de l'autre il la replongeait dans la servitude. Pie VII conçut une véritable douleur de cette addition faite au concordat sans sa participation : il protesta lui-même et fit protester le Légat. Le 18 août 1803, le cardinal Caprara écrivit à M. de Talleyrand un mémoire où il discutait quelques-uns des articles organiques, et faisait ressortir leur opposition avec la doctrine de l'Eglise. Parlant de celui qui nous occupe, il s'exprimait ainsi : « Cette disposition, prise dans toute cette étendue, ne blesse-t-elle pas évidemment la liberté de l'enseignement ecclésiastique ? Ne soumet-elle pas la publication des vérités chrétiennes à des formalités gênantes ? Ne met-elle pas les décisions concernant la foi et la discipline sous la dépendance absolue du pouvoir temporel ?...

« Cet article blesse la délicatesse et le secret constamment observés à Rome dans les affaires de la Pénitencerie. Tout particulier peut s'y adresser avec confiance et sans crainte de voir ses faiblesses dévoilées. Cependant cet article, qui n'excepte rien, veut que les brefs, même personnels, émanés de la Pénitencerie soient vérifiés. Il faudra donc que les secrets de famille, et la suite malheureuse des faiblesses humaines soient mis au grand jour, pour obtenir la permission d'user de ces brefs ? Quelle gêne ! quelles entraves ! Le parlement lui-même ne les admettait pas, car il exceptait de la vérification *les provisions*, *les brefs de la Pénitencerie* et *autres expéditions concernant les affaires des particuliers*. »

Il fallut huit ans de réclamations et d'instances, huit

ans d'attente et de réflexion, pour démontrer au gouvernement français que l'exception énoncée dans l'arrêt du parlement de Paris était raisonnable. Enfin, le 28 février 1810, il décréta que *les brefs de la Pénitencerie pour le for intérieur seulement pourraient être exécutés sans autorisation.*

Aujourd'hui encore le premier des articles organiques, avec la restriction consacrée par le décret de 1810, est en vigueur en France, de sorte qu'il n'est permis aux évêques ni de faire imprimer, ni de publier les brefs et les bulles du Souverain Pontife, sans en avoir obtenu l'autorisation du Gouvernement. Cette autorisation est donnée par le chef de l'Etat, le Conseil d'État entendu en assemblée générale (1).

Le conseil d'Etat a donc succédé aux anciens parlements, et il est constitué juge de la doctrine. C'est lui qui donne l'approbation aux bulles pontificales ou la refuse, suivant qu'il les trouve en conformité ou non avec les doctrines qu'il professe. Si les évêques préfèrent obéir au chef de l'Eglise plutôt qu'au chef de l'Etat, on décrète abus contre eux, et on supprime leurs mandements. De tous les régimes qui se sont succédé si rapidement en France depuis le commencement de ce siècle, il n'en est pas un qui ait laissé à l'Eglise sa liberté d'action. Nous citerons les faits les plus importants.

Le 26 octobre 1820, Mgr l'évêque de Poitiers publia un bref du pape non revêtu de l'autorisation royale. Son mandement fut supprimé, le 23 décembre suivant, par une ordonnance conçue en ces termes :

« Considérant que l'évêque de Poitiers... ne pouvait publier le bref reçu de Sa Sainteté qu'avec notre préalable autorisation ; *que c'est une des règles les plus an-*

(1) Décrets de 1806 et de 1852.

ciennes et les plus importantes de notre royaume, que sous quelque prétexte que ce soit, les bulles, brefs, rescrits, constitutions, décrets et autres expéditions de cour de Rome, à l'exception de ceux concernant le for intérieur seulement et les dispenses de mariage ne puissent être reçus ni publiés, sans avoir été préalablement vus et vérifiés par le gouvernement... sur le rapport de notre ministre secrétaire d'Etat, notre Conseil d'Etat entendu, nous avons ordonné et ordonnons ce qui suit :

Art. I. — Il y a abus dans le mandement de l'évêque de Poitiers sus-mentionné, en ce qu'il ordonne la lecture et la publication d'un bref de Sa Sainteté *sans notre autorisation ;* et ledit mandement est et demeure supprimé. »

Sous le règne de Charles X, on peut citer une circulaire de Mgr Feutrier, du 30 janvier 1829, qui rappelait les arrêts des parlements et les excès de Louis XIV dans ses plus mauvais jours.

Mais le fait le plus frappant et le plus instructif est la défense intimée aux évêques de publier l'Encyclique *Quanta cura*. A cause de l'intérêt qui s'y rattache, parce qu'il touche presque à nos jours, à cause aussi de la vive clarté dont il éclaire toute la question qui nous occupe, cet épisode de la lutte du césarisme contre la liberté de l'Eglise, mérite bien que nous nous y arrêtions un instant.

Dans le courant de l'année 1864, à la demande d'un écrivain français distingué, qui s'était adressé au Souverain-Pontife pour obtenir un précis exact des principales erreurs qui avaient alors cours dans le monde politique et qu'il voulait éviter, Pie IX avait fait faire des extraits de ses encycliques dont l'objet était la condamnation de quelque fausse doctrine. Frappé de l'importance de ce résumé et de son utilité pour le monde

catholique, en présence du dévergondage effréné de la presse, qui niait les principes les plus sacrés et affirmait les erreurs les plus audacieuses, l'illustre pontife résolut de le publier. Il fit préparer la bulle *Quanta cura ;* mais plusieurs mois s'écoulèrent avant qu'il la signât : il se demandait quel accueil lui serait fait, chez les nations catholiques surtout. Enfin, le 8 décembre 1864, jour qui lui rappelait de doux souvenirs, après l'action de grâces qui suivit sa messe, Pie IX se releva radieux : c'est la volonté de Dieu, dit-il, je signerai la bulle aujourd'hui. A peine de retour dans ses appartements, il se la fit présenter et y apposa sa signature.

Lorsque les mille voix de la presse eurent transmis au monde entier l'acte pontifical, les vrais catholiques applaudirent de tout cœur à cette déclaration si nette, si précise des erreurs modernes ; mais les mauvais journaux la critiquèrent vivement, ils en nièrent l'autorité et en dénaturèrent le sens. Qui aurait supposé que le gouvernement impérial aurait fait cause commune avec eux ? C'est cependant ce qui eut lieu. La bulle pontificale avait trois parties : l'Encyclique *Quanta cura,* le *Syllabus* et une lettre Apostolique qui publiait un jubilé pour l'année 1865. Par prudence, Pie IX n'avait fait que promulguer de nouveau la lettre qui annonçait le jubilé de 1847. Il fut décidé au conseil des ministres que le ministre des cultes interdirait aux évêques de publier les deux premières parties, et qu'il demanderait au Conseil d'Etat un décret d'autorisation pour la troisième, qui avait déjà été autorisée le 31 décembre 1846. En conséquence, M. Baroche, chargé du ministère des cultes, inséra au *Moniteur* du premier janvier 1865 la note suivante :

« Monseigneur,

« Le Conseil d'Etat est saisi d'un projet de décret

tendant à autoriser la publication dans l'Empire de la partie de l'Encyclique du 8 décembre dernier, qui accorde un jubilé pour 1865, et promulgue de nouveau la lettre apostolique du 20 novembre 1846, précédemment publiée en vertu de l'ordonnance du 31 décembre suivant.

« Quant à la première partie de l'Encyclique et au document qui y est annexé sous le titre de *Syllabus*, Votre Grandeur comprendra que la réception et la publication de ces actes, qui contiennent des propositions contraires aux principes sur lesquels repose la constitution de l'empire, ne sauraient être autorisées. Ils ne peuvent donc être imprimés dans les instructions que vous croiriez devoir adresser aux fidèles pour le jubilé ou toute autre occasion.

« Vous jugerez sans doute convenable, Monseigneur, de transmettre au clergé de votre diocèse les recommandations nécessaires pour qu'il s'abstienne en cette circonstance de tout discours qui prêterait à des interprétations regrettables. »

BAROCHE.

Le 9 janvier, parut dans le *Moniteur* le décret qui permettait la publication du jubilé. Une pareille conduite causa une douloureuse surprise dans tous les rangs de l'Eglise. Pie IX, extrêmement ému, manifesta vivement son mécontement, et chargea le cardinal Antonelli de témoigner sa douleur profonde au comte de Sartiges, ambassadeur de France à Rome. Admirable fut la conduite des évêques français. Deux d'entr'eux ne crurent pas devoir déférer à la défense du ministre et passèrent outre. C'étaient le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon, et Monseigneur de Dreux-Brézé, évêque de Moulins. Le 8 janvier, jour auquel on célébrait la solennité de l'Epiphanie, le car-

dinal monta dans la chaire de sa cathédrale et lut l'Encyclique *Quanta cura*, mais non le *Syllabus ;* il ajouta une courte allocution à sa lecture. L'évêque de Moulins, le même jour, fut plus complet, car il donna aussi lecture du *Syllabus*. Le regretté cardinal Pie, évêque de Poitiers, écrivit un mandement qu'il lut lui-même dans son église cathédrale, le 8 janvier, et qu'il envoya ensuite à ses prêtres en les dispensant d'en faire la lecture publique. Après avoir rappelé les fausses interprétations données à la bulle pontificale par les ennemis de l'Eglise, les odieuses accusations qu'ils dirigent contre le Souverain-Pontife, les propos insultants dont ils poursuivent son auguste personne, taxant son langage de crime et de folie, l'accusant calomnieusement d'excitation à la révolte, sans rencontrer d'entraves ni de répression, il regrettait que des obstacles matériels, des impossibilités morales empêchassent les évêques de prendre en main la cause de l'Oint du Seigneur, de venger la vérité, de présenter le texte officiel, et la fidèle interprétation de la doctrine pontificale. Il condamnait ensuite les assertions émises dans plusieurs journaux, notamment dans *la France*, *le Constitutionnel*, *la Patrie*, *le Pays*, *les Débats*, *le Siècle*, *l'Opinion nationale*, au sujet et à l'occasion de l'Encyclique, comme étant respectivement fausses, erronées, blessantes pour l'honneur et l'orthodoxie de l'ancien clergé de France, injurieuses envers le Siége Apostolique, attentatoires à l'autorité de J.-C. et aux droits divins de son Eglise, induisant au schisme et à l'hérésie, enfin schismatiques, hérétiques et impies. En terminant, il déclarait adhérer pleinement d'esprit et de cœur à toutes les sentences et affirmations doctrinales, à toutes les règles de croyance et de conduite énoncées par Pie IX, depuis le commencement de son

pontificat jusqu'au présent jour, et condamner et proscrire avec le Chef de l'Eglise, après lui et au même sens que lui toutes les erreurs condamnées et proscrites par lui (1).

Quelques évêques firent imprimer la bulle et l'envoyèrent à tout leur clergé, sans aucun commentaire, en lui recommandant de se bien pénétrer de la doctrine qui y était consignée. D'autres déclarèrent que la notoriété qui lui était donnée par les journaux devait faire regarder la bulle comme publiée, quoique d'une manière extra-canonique. Il y en eut enfin qui déclarèrent que l'Encyclique était obligatoire pour la France, quoiqu'elle n'y eut pas reçu une publication canonique, car celle faite à Rome suffisait pour lui donner force de loi.

On se rappelle que le Conseil d'Etat par un décret du 9 janvier avait permis la publication régulière de la partie de la bulle concernant le Jubilé. Quelques évêques profitèrent de cette liberté, d'autres ne voulurent pas le faire, *à cause de la souveraine indécence qu'il y aurait à mutiler un acte d'une si haute autorité* (2).

Non contents de cela, les évêques adressèrent encore au ministre des cultes de vives protestations insérées toutes dans les journaux, et dans lesquelles l'Encyclique était expliquée, défendue, ramenée à sa signification vraie et native. La justification par le corps épiscopal fut unanime, savante, énergique. Si tous ne se sont pas mis au même point de vue, l'ensemble de la discussion n'en a été que plus complet et plus lumineux, L'Eglise a été justement fière d'entendre la voix de ses

(1) *Œuvres de Mgr. l'évêque de Poitiers*, t. v. p. 393 et suiv.

(2) Mgr. l'évêque de Langres.

évêques si ferme, si imposante, si acceptée de tous les vrais fidèles (1).

Quelle était pendant ce temps la conduite du gouvernement ? Il faisait demander à tous les maires l'effet produit par l'Encyclique, les appréciations qui en étaient faites par le public et les commentaires sur la décision du gouvernement (2).

Le 14 janvier, le garde des sceaux fit au Conseil d'Etat un rapport dans lequel il demandait qu'on déclarât abus contre le cardinal de Besançon et l'évêque de Moulins. Il fut aussi question de Mgr. Pie ; mais malgré certaines influences qui réclamaient hautement des poursuites, on le laissa de côté. L'archevêque de Besançon demanda à se défendre de vive voix ; on ne le lui permit pas, parce que, disait-on, la loi s'y opposait; l'évêque de Moulins déclina la compétence du conseil d'Etat.

Le rapport de cette affaire fut confié à M. J. Langlais. Toute son argumentation se réduit à ceci : C'est une loi de l'Etat contenue dans les *Articles organiques* que ni bulle, ni bref, ni rescrit papal ne doit être exécuté, voire même publié en France, sans l'approbation du gouvernement. Or, les deux évêques en cause ont fait le contraire, ils ont donc commis un abus par infraction à une loi.

En conséquence, le 8 février 1865, le Conseil d'Etat déclara abus qu'il y avait dans le fait d'avoir donné lecture en chaire de la partie de la lettre non autorisée.

Le lendemain, on faisait insérer au *Moniteur* une note par laquelle le ministre des affaires étrangères

(1) Cf. Mgr. Pie, t. v. p. 435 et *le monde* du 3 janvier au 15 février 1865.

(2) *Le Temps*, 15 janvier 1865.

invitait l'ambassadeur de France à porter des plaintes au pape sur la conduite du nonce de Paris. Tout son crime consistait à avoir félicité les évêques de Poitiers et d'Orléans, le premier sur son mandement du 8 janvier, le second sur sa brochure : *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre.*

Dans le courant du mois de mars 1865, le sénat fut saisi de la question. Le cardinal de Bonnechose et Mgr. Darboy demandèrent l'un et l'autre que lorsque les esprits seraient calmes, lorsque la question présente serait rentrée dans l'oubli, des négociations fussent ouvertes entre le Gouvernement de l'Empereur et le Saint-Siège pour arriver à formuler d'une autre manière des dispositions légales qui ne s'appliquaient plus à notre époque.

M. Thuillier fut chargé de transmettre la réponse du Gouvernement.

« Le Gouvernement, disait l'orateur officiel considère cette loi comme tout à fait inattaquable, au-dessus de toute controverse, à l'abri de toute discussion. C'est une loi présentée, votée, promulguée comme les autres. On ne peut pas se dispenser de lui obéir, sous un prétexte quelconque, sans violer une loi de l'Etat.

« Maintenant, Messieurs, armé de ce droit évident et nécessaire, le Gouvernement a un désir, c'est d'en user le plus rarement possible ; mais il a aussi une résolution, c'est de l'appliquer avec modération et fermeté, si besoin était, comme récemment, pour assurer le maintien de son pouvoir, et le respect de ses droits. » Il ajoutait : « *le gouvernement ne juge les les négociations ni opportunes, ni utiles* (1). »

On aurait pu croire que les traditions quelque peu autoritaires de l'empire, surtout dans les affaires ecclé-

(1). Séances des 15 et 16 mars 1865, *Moniteur*, p. 273, 278, etc.

siastiques, se seraient évanouies avec lui. Loin de là ; les hommes qui lui ont succédé, qui l'ont le plus critiqué, lui ont emprunté ses défauts. Ne les a-t-on pas vus, naguère encore, déclarer abus dans la publication faite par Mgr de Grenoble, d'un bref pontifical, qui n'était pas revêtu de l'*exequatur* gouvernemental?

A. TACHY.

(A *continuer*.)

LE MOUVEMENT

ET LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA NÉCESSITÉ D'UN PREMIER MOTEUR

D'APRÈS LA DOCTRINE SCOLASTIQUE

—

(9e article)

—

IV

Les forces physiques et les transformations chimiques

(Suite et fin)

En résolvant la question qui précède, nous sommes quelque peu sorti de notre sujet. Nous ne nous occupons dans cette étude que des forces et des qualités accidentelles des corps, et l'opinion de Scot nous a amené à parler des substances et des relations qui existent entre les qualités naturelles des corps et leurs formes substantielles.

Nous sommes encore obligé de parler des substances à un autre point de vue, pour expliquer la controverse qui s'est élevée entre Suarez et les Thomistes sur cette autre question : Les qualités accidentelles qui passent des composants dans le composé, sont-elles numériquement ou seulement spécifiquement identiques, dans les corps simples et dans les substances qui en sont formées. La solution de cette question, telle du moins qu'elle se pose entre ces auteurs, dépend des relations des qualités accidentelles, non plus avec les formes

substantielles, mais avec la matière des substances matérielles.

Tous les auteurs s'accordent à admettre ce que nous avons établi plus haut, savoir que les forces des composants se retrouvent dans le composé, bien que sous un autre état. Les forces qui se trouvent dans l'eau sont des forces équivalentes à celles qui se trouvaient dans l'oxygène et l'hydrogène dont l'eau est formée. Bien plus, ces forces qui sont dans l'eau, s'y trouvent parce qu'elles étaient dans l'oxygène et l'hydrogène, et qu'au moment de la combinaison elles ont passé de ces corps simples dans l'eau qui en est formée. C'est pourquoi tout le monde admet que, considérées à ce point de vue, les qualités du corps composé sont de même espèce que celles des composants, et par suite, qu'il y a *identité spécifique* entre les qualités des corps simples et celles des corps mixtes qui en sont composés.

On pourrait dire de la même manière qu'il y a *identité spécifique* entre la chaleur d'un brasier avant qu'elle ait été communiquée à mon corps, et après qu'elle lui a été communiquée, entre la chaleur de la terre après que nous l'avons reçue du soleil, et la chaleur du soleil avant que cet astre nous l'ait transmise.

Mais si la chaleur du soleil dans le soleil, est *spécifiquement* la même que la chaleur qui échauffera bientôt la terre, ces chaleurs ne peuvent être dites *numériquement identiques*. En effet, dans le soleil, cette chaleur était un accident du soleil, tandis que dans la terre, cette chaleur est devenue un accident de la terre. Or, si nous considérons que la chaleur n'est pas une *substance* qui se communique par *émission*, mais une simple qualité accidentelle qui se communique par ondulation, nous devons admettre que la chaleur du soleil diffère *numériquement* de la chaleur de la terre.

Il faut, en effet, que cette qualité périsse d'une certaine manière, en passant d'une substance à une autre.

Au contraire, les Scolastiques regarderont comme numériquement identiques les qualités qui résultent de la transformation successive d'une même force, tant qu'elle demeure dans la même substance.

Quand la combinaison se produit, les qualités qui affectaient l'oxygène et l'hydrogène, se transforment pour devenir les qualités de l'eau et passent dans la substance du corps composé. Les qualités de l'eau ainsi formée, sont-elles *numériquement les mêmes* que celles de l'hydrogène et de l'oxygène ? Telle est la question qui se pose et que nous voulons résoudre.

Dans ces derniers temps, des auteurs qui, du reste, n'entendent s'écarter de la doctrine de S. Thomas que lorsque cela leur parait nécessaire, ont soutenu que la substance et la forme substantielle des composants restent dans le composé. D'après ce système, il est évident que les qualités du composé seraient numériquement les mêmes que celles des composants.

D'autres auteurs qui s'appuyent particulièrement sur certains textes d'Albert le Grand, et dont l'opinion sourit fort au P. Pesch (*Institutiones Philosophiæ naturalis*, n. 210 et 229-236) admettent que dans la substance composée, il reste une partie réelle des formes substantielles des composants, bien que cette partie réelle ne soit plus en rien une forme substantielle, vu qu'il ne peut y avoir qu'une seule forme substantielle pour chaque substance. Dans cette opinion, les qualités du composé seraient encore numériquement les mêmes que celles des composants (*Pesch*, *ibid*, n. 228).

Pour discuter ces systèmes, il nous faudrait étudier en détail la pensée des Scolastiques sur la composition substantielle des corps. C'est un travail que nous ne vou-

lons pas aborder en ce moment ; car il n'est pas besoin de pénétrer dans le vif de cette question pour expliquer la controverse qui s'est agitée entre Suarez et les Thomistes.

Encore bien en effet qu'il ne reste rien de la forme substantielle des composants après leur combinaison, une partie de leur substance reste. De l'avis de tous, la matière (première) est la même dans les composants et dans le composé. Or cette permanence de la matière première suffit-elle pour qu'on puisse affirmer également la permanence *numérique* des qualités ? Là est toute la question. Suarez l'affirme et les Thomistes le nient.

Notre sentiment c'est que ces deux opinions se peuvent concilier et qu'elles ne diffèrent que dans les mots. Montrons-le :

D'après Suarez et les Thomistes, la quantité (1) des composants et les qualités qu'elle supporte, survivent à la combinaison, en même temps que la matière première. Néanmoins, cette quantité non plus que la matière, ne peut exister un seul instant sans une forme substantielle. C'est pourquoi Suarez et les Thomistes admettent que la forme substantielle du composé nait au moment même où disparaissent les formes substantielles des composants, et qu'elle s'empare de leur matière première, de leur quantité et de leurs qualités.

Bien plus, les deux écoles s'accordent à reconnaître que les qualités et la quantité résident *radicalement* dans la matière première, comme dans leur cause matérielle.

C'est pourquoi Suarez appelle cette matière première,

(1) Les Scolastiques admettent que le premier accident qui affecte les corps est la *quantité* qui supporte les qualités élémentaires.

le sujet dans lequel la quantité est inhérente, *subjectum inhæsionis*, le sujet qu'elle affecte (de préférence à la forme substantielle dont il suppose néanmoins la présence comme nécessaire pour actuer la matière). Suarez affirme encore (*Metaph.* Dis. 14. s. 3, n. 35) que sur ce point, les Thomistes sont d'accord avec lui.

Et de fait, on lit dans le cardinal Zigliara, à l'endroit même où il défend leur opinion, les mêmes affirmations que dans Suarez. Voyons en effet comment le docte cardinal expose l'opinion Thomiste : « Prima sententia (Thomistarum), dit-il, negare *videtur* materiam esse *ex se* sufficientem ad causandum materialiter aliquod accidens. Volunt enim hujus sententiæ defensores quod *materia causet quidem accidentia*, præsertim quantitatem seu extensionem *quæ non a forma sed a materia est*, uti sæpe inculcat S. Thomas; at, ad hanc causalitatem, materia indiget prius conjungi formæ substantiali, ut ex utraque resultet compositum, quod est horum accidentium proprie susceptivum seu subjectum » (*De mente concilii Vienn.* n. 52.) Ensuite il rapporte et analyse les assertions de Suarez ; il reconnait (n. 56) que les Thomistes admettent réellement avec cet auteur, que la matière est le *subjectum inhæsionis* des accidents ; néanmoins, il se rallie en ces termes au système thomiste : « Sententia thomistica magis mihi arridet, quia juxta illam, in ipsa materia prima constituitur subjectum *radicale* quantitatis, forma actuans materiam, *conditio necessario requisita* ut quantitas actu explicetur, compositum vero *subjectum quod* eorumdem accidentium (*ibid.* n. 60). N'oublions pas que toutes ces assertions sont admises par Suarez.

D'où a pu donc naître la controverse ? Pourquoi donc les Thomistes disent-ils que les qualités ne sont pas numériquement les mêmes après la mixtion, tandis que

Suarez regarde l'opinion contraire comme plus probable ?

Demandons-le aux partisans de chaque opinion.

Si les Thomistes soutiennent que la quantité et les qualités ne restent pas numériquement les mêmes après la mixtion, c'est que ces qualités ne peuvent résider que dans le composé (matière et forme), c'est qu'en dehors de ce composé et par elle-même, la matière première n'est qu'une pure puissance, incapable par conséquent de recevoir des accidents. « Materia est in potentia ad omnes actus ordine quodam ; ergo prius recipitur forma substantialis quam quodcumque accidens. » (Cajétan, in 1 p. q. 76, art. 6 ; cfr. Ferrariensem, in IV *Cont. gent.*, cap. 81.)

Pour Suarez, voici la raison qui le détermine à embrasser l'opinion contraire. Bien qu'incapable d'exister sans une forme substantielle, la matière première a néanmoins dans le composé une fois formé, son entité, son existence et sa subsistance partielle propre, qui la rend capable de supporter la quantité et les autres accidents. « Probatur hanc causalitatem posse convenire materiæ, quia materia habet propriam entitatem actualem, cum suâ existentiâ... et propriam etiam subsistentiam partialem ; ergo *ex hac parte habet sufficientem entitatem ut sustentet aliquod accidens* (Suarez, *Metaph.* Disp. XIV, sect. III, n. 12)... A posteriori vero idem probari potest...(*ibid.* n. 20-24). » Or, la matière restant la même avant et après la combinaison, il faut conclure que les accidents qu'elle supporte, l'affectent d'une manière *permanente*, qu'ils restent par conséquent les mêmes non-seulement en ce sens qu'ils sont semblables, mais encore en ce sens qu'ils sont numériquement identiques aux accidents précédents. « Nihil ergo obstare potest quominus per influxum similis

formæ (id est formæ introductæ quæ similis est formæ expulsæ) eadem quantitas conservetur... Ergo inferri non potest mutari accidentia in alia similia numero distincta, mutata forma » (*ibid.* n. 39).

En résumé, les Thomistes estiment que les qualités en question ne peuvent être numériquement identiques, à cause de leur opinion sur l'entité de la matière première ; Suarez admet qu'elles sont numériquement identiques, à cause de son opinion sur l'entité de la matière première. C'est donc dans leur controverse sur ce dernier point, qu'il faut chercher la raison de la division entre les Thomistes et Suarez, sur la permanence numérique des qualités. Et en effet, Suarez nous renvoie à l'exposé qu'il a fait de leur opinion et de la sienne sur la nature de la matière première (*Metaph.* Disp. XIII, sect. 4 et 5.)

Nous ne rapporterons point ici cet exposé. Il suffit de remarquer que Suarez, tout en semblant d'un autre avis que les Thomistes, se trouve d'accord avec eux, aussi bien qu'avec les Scotistes, et qu'il le reconnaît lui-même. Pour lui comme pour eux, la matière première est une pure puissance en ce sens qu'elle ne peut exister dans une substance déterminée, sans le secours d'une forme substantielle ; mais cette même matière a son essence, son existence et sa réalité propres, bien qu'incomplètes. Sur ce point, il n'y a donc entre les affirmations de Suarez et celles des Thomistes que des différences dans les mots, et cela d'après Suarez lui-même.

Les Thomistes ont reconnu également qu'il en est ainsi. Goudin le montre et Zigliara exprime le même sentiment. Après avoir examiné la nature de la matière première, soit au point de vue de l'essence, soit au point de vue de l'existence, ce dernier dit de Suarez :

« Oppositio quam Thomistis facit Suarez, est mera logomachia, et cum nos impugnare vult videri, cum Thomistis consentit » (Zigliara, *de mente Conc. Vien. n.* 21). Plus loin après avoir rapporté ce que le savant Jésuite dit de l'existence de la matière, le cardinal dominicain ajoute : « Post hæc citata verba jure quærimus in quo differat Suarez a Thomistis ? Cui quæstioni fateor me respondere nescire, nisi dicendo quod tota quæstio et dissensio est in verbis et non in re, ut jam supra admonui » (*ibid.* n. 25).

Après que les Thomistes ont constaté que les attaques de Suarez contre leur théorie de la matière ne portent que sur les mots, nous aimons à leur entendre dire par la bouche du docte cardinal que nous citions : « Sciunt qui Suarezium legunt quod ipse non semel se constituit Thomistarum adversarium et postea non re sed verbis tantummodo a Thomistarum conclusionibus dissentit. Hæc quæ patent legentibus, dicta sint sine injuria doctissimi viri, in scholam nostram haud raro ex animo præjudicato minime justi. » (*ibid.* n. 22.) La plainte est juste et elle sied parfaitement au cardinal Zigliara, qui a fait évanouir bien d'autres controverses. Cherchons donc les choses et les doctrines et ne nous laissons point embarrasser par les mots.

Pour revenir à notre question de la permanence des qualités, nous disions tout à l'heure que la raison pour laquelle Suarez affirme que les qualités du composé sont *numériquement les mêmes* que celles des composants, pendant que les Thomistes le nient, c'est uniquement que ces auteurs ne sont pas d'accord sur la nature de la matière première. Mais nous venons de constater que leur désaccord sur ce dernier point, ne porte que sur les mots et point du tout sur la doctrine. Il faut donc aussi reconnaître que leur controverse sur la

permanence des qualités dans le composé ne porte point sur la doctrine mais sur le sens à donner à un mot.

Les Thomistes ne veulent pas appeler *numériquement identiques* des qualités qui n'ont de permanence que dans la matière première, parce qu'elle est une substance incomplète ; Suarez veut qu'on appelle *numériquement identiques*, des qualités qui affectent sans interruption la matière première, bien qu'elle soit une substance incomplète. Aussi nous pourrons dire des qualités qui survivent à la combinaison, qu'elles sont numériquement les mêmes que celles des éléments, ou bien dire qu'elles ne sont pas numériquement les mêmes, selon que nous préfèrerons prendre la terminologie de Suarez ou bien celle des Thomistes.

Ou plutôt, il nous semble qu'il faut dire que ces qualités sont numériquement identiques, non pas d'une identité absolue, mais d'une identité relative. Cette distinction est du docteur Angélique, dont le langage doit faire loi. A la fin du second livre de la *Génération*, il se demande avec Aristote, si les corps qui se reproduisent sous divers états, sont identiques. Tous, dit-il, sont spécifiquement identiques ; mais tous ne sont pas numériquement identiques.

Si la substance d'un corps ne change point, pendant que le corps se transforme, ce corps reste numériquement le même. Ainsi l'eau reste numériquement la même en devenant glace ou vapeur.

Si la substance du corps produit est différente de la substance du corps générateur, cela a lieu de deux manières : par génération d'un corps vivant ou par combinaison chimique. Quand un corps est produit de la manière que les animaux et les hommes sont engendrés, le corps engendré n'est pas le même numériquement que le corps générateur. Et même quand des

corps simples se combinent pour former un corps composé, comme la substance du corps composé est différente de la substance des corps simples, ces deux corps ne sont pas les mêmes numériquement. Si néanmoins on considère qu'ils ont la même matière, on pourra dire qu'ils sont les mêmes numériquement, pourvu qu'on entende par cette identité numérique, non pas une identité absolue, mais une identité relative. « Unum animal generans, puta bos, non est tota materia generati alterius bovis ; et ideo minus accedunt ad identitatem numeralem quam elementa circulari generatione elementorum. Unde et si propter hoc concedatur quod elementa *aliquo modo reiterentur eadem numero*, non tamen conceditur quod *propter hoc simpliciter reiterentur eadem numero* »(Saint Thomas, II *Gen.*, in fine). Supposons donc qu'après avoir décomposé de l'eau en hydrogène et en oxygène par l'analyse, on la reconstitue par la synthèse : l'eau ainsi reproduite serait relativement et à un certain point de vue numériquement la même que l'eau qui avait été précédemment décomposée. Or, il est évident que la même réponse s'applique à plus forte raison aux qualités accidentelles de cette eau. Par conséquent, saint Thomas explique, en ce passage, ce qu'il dit en d'autres endroits, que les qualités des éléments ne restent pas *eadem numero* (II *Gen.*, l. 3). Il nous donne ici le sens de sa terminologie, et ses affirmations tiennent un sage milieu entre les assertions des Thomistes et celles de Suarez.

Ainsi, nous pourrons dire avec Suarez qu'après la combinaison, les qualités du composé sont les mêmes que celles des composants, non-seulement spécifiquement, mais encore numériquement, pourvu que nous entendions bien que cette identité n'est pas absolue, mais

qu'elle est relative et n'existe qu'à un certain point de vue.

Encore que les questions qui précèdent puissent paraître plus subtiles qu'utiles, nous n'avons pas cru devoir les omettre. En effet, l'étude de ces problèmes, nous a montré quels sont dans la combinaison, les rapports des qualités élémentaires des composants et du composé, soit entre elles, soit avec les formes substantielles, soit avec la matière première. Les solutions que nous avons admises pourront plus tard nous servir à éclaircir d'autres problèmes, d'autant plus que, quant à la doctrine sinon quant à la terminologie, ces solutions sont universellement admises dans l'Ecole. Quand nous n'aurions fait que montrer l'accord des Scolastiques sur ces points, nous aurions trouvé le moyen de simplifier bien des questions et prévenu des difficultés qui semblaient à peu près insurmontables.

Après avoir parlé des qualités qui passent des composants dans le composé, disons quelque chose de celles que les corps qui se combinent reçoivent des corps environnants ou leur communiquent.

Pour amener la mixtion, il faut un ébranlement communiqué de l'extérieur, aux corps qui doivent se combiner. En effet, si aucun changement d'état ou de qualité ne se produisait dans ces corps, ils resteraient en présence et la combinaison ne se ferait jamais. Aussi, pour que la combinaison se produise, il est nécessaire ou bien que la température de l'un des corps soit élevée, ou bien qu'un ébranlement d'une autre sorte lui soit donné. C'est cet ébranlement qui rompt l'équilibre des forces des deux éléments et les fait entrer en combinaison.

Les Scolastiques parlent sans cesse de cette influence des corps extérieurs, (influence qui, en der-

nière analyse, dérive, comme ils le pensent, des corps célestes ; car ce sont ces corps qui en réalité transmettent à notre terre toutes les impulsions). C'est afin que les substances mises en présence soient capables de recevoir ces impulsions extérieures, que les Scolastiques exigent, que les qualités contraires que ces substances possèdent, puissent varier dans une certaine limite, *recipiunt magis et minus*. La chaleur spécifique, la cohésion spécifique et la proportion des qualités naturelles des corps simples, ne changeront pas avant la combinaison, mais leur température et leur état de cohésion pourront varier.

De plus, les Scolastiques admettent que les corps en se combinant, dégagent de la chaleur et des forces (S. Thomas, I *Gen.* lect. 25, t. c. 90 et II *Gen.* lect. 4 et passim). Nous ne croyons pas qu'ils aient connu ce que la science moderne nous apprend, à savoir que chaque équivalent des diverses substances dégage toujours la même quantité de calories dans les mêmes circonstances. Mais ce phénomène est tout-à-fait conforme aux principes des philosophes du moyen-âge, car on peut presque déduire de ces principes les lois que la thermochimie vient de formuler :

1° Une réaction chimique n'est possible qu'à la condition que la somme algébrique des quantités de chaleur simultanément dégagées sera positive.

2° Tout changement chimique accompli sans l'intervention d'une énergie étrangère, tend vers la production du corps ou du système de corps qui dégage le plus de chaleur.

En effet, la combinaison se produit, d'après l'Ecole, lorsque les forces caloriques sont égales ou en rapport simple. Cela suppose que les chaleurs spécifiques des deux substances qui se combinent, sont inverse-

ment proportionnelles aux équivalents (1). Mais, alors même que cette condition est remplie, il y a toujours, ou à peu près, une différence assez notable entre les forces caloriques renfermées dans les deux corps qui se combinent. Cette différence peut tenir à mille raisons dont nous allons indiquer quelques-unes.

Si nous en croyons les Scolastiques, la principale qualité élémentaire qui intervient dans la mixtion, est la chaleur. Les autres qualités des corps (par exemple la disposition des molécules, ne seraient que des dérivés de la chaleur ou de l'état de cohésion), et devraient toutes se transformer en chaleur (ou en force de cohésion) pour passer des corps simples dans le composé. On comprend que dans un pareil changement il se produit une quantité prodigieuse de calories ou de forces caloriques, qui, à leur tour, se transforment partiellement en d'autres qualités propres au corps composé.

Le plus grand nombre de ces forces caloriques ne quittent les corps simples que pour entrer dans le composé et s'y transformer de nouveau. C'est pourquoi nous avons pu avec les Scolastiques et les modernes, affirmer comme généralement vrai, que les qualités des composants se retrouvent dans le composé.

Comme ces qualités et ces forces caloriques restent dans le corps qui nait de la combinaison, elles ne se communiquent point aux corps environnants. Par conséquent, nous ne pouvons en constater directement l'existence, vu qu'elles sont à l'état de forces latentes, après comme avant la combinaison.

(1) Nous avons démontré précédemment, textes en mains, que ces affirmations ont été enseignées par S. Thomas et les Scolastiques, et il est inutile de revenir sur nos preuves. Il en est de même des assertions que nous leur attribuons dans la suite de cet article.

Les qualités, en particulier la chaleur, qui se communiquent aux corps environnants au moment de la combinaison, disparaissent au contraire du composé et, c'est pourquoi nous pouvons en constater la présence par nos sens et en mesurer la quantité par les effets produits. Nous avons dit en effet, en parlant des phénomènes physiques, que les forces physiques ne se manifestent que lorsqu'elles passent d'un corps à un autre, ou qu'elles changent d'état, parce qu'alors elles peuvent exercer une action en dehors du corps qu'elles affectent. Aussi avons-nous toujours distingué entre l'état d'un corps au point de vue des forces caloriques qu'il renferme à l'état de forces latentes, et sa température sensible qui est la résultante des forces caloriques que ce corps cède ou reçoit à un moment donné.

Cela posé, la chaleur qui se dégage au moment des transformations chimiques en d'autres termes la *chaleur de combinaison* ou la *chaleur de combustion*, c'est la quantité de forces caloriques qui ne passe pas des composants dans le composé ; elle représente une partie (1) de la différence qu'il y a entre les forces caloriques des composants et du composé, ou plutôt entre la quantité de forces nécessaires pour donner aux composants leurs qualités naturelles, et la quantité de forces nécessaires pour donner au composé ses qualités naturelles.

L'expérience confirme cette assertion ; car pour se décomposer, un corps a besoin de recevoir autant de forces caloriques, qu'il en a dégagé en se formant. Ce qui suppose en effet que les corps simples qui se com-

(1) Nous disons *une partie*, car au moment de la combinaison, il y a des forces dégagées non-seulement sous forme de chamaisleur, encore sous forme d'électricité.

binent avec dégagement de chaleur, ne peuvent exister qu'à la condition de renfermer plus de forces caloriques, que le même poids de leur composé. On peut donner et on donne à ce phénomène, diverses explications que nous n'avons l'intention ni de combattre, ni de discuter. Nous affirmons seulement que les forces caloriques ainsi dégagées ne se retrouveront pas dans le composé, et que par conséquent elles représentent en partie la différence qui existe entre les forces détenues dans les composants et celles détenues dans le composé.

Si donc l'on compare successivement les chaleurs dégagées dans la combinaison des mêmes corps, pour former un même composé, elles devront toujours être en égale quantité pour un même poids de matière. En effet les propriétés naturelles d'une substance considérée dans le même état sont constantes, et elles représentent toujours la même quantité de forces. Aussi *la chaleur de combinaison* est-elle constante pour les mêmes substances.

Néanmoins, si nous étudions deux combinaisons des mêmes corps, et si les composants ou le composé y revêtent des propriétés accidentelles différentes, si par exemple nous comparons entre elles, d'une part la combinaison de l'hydrogène et de l'oxygène d'où se forme de la vapeur d'eau, et d'autre part la même combinaison d'où se forme de l'eau liquide, comme la vapeur d'eau renferme moins de forces caloriques que l'eau liquide, il est évident que la chaleur de combinaison dans les deux cas, ne sera pas la même, et c'est en effet ce que l'expérience prouve.

Quand les forces caloriques qui doivent être dans le composé sont plus grandes que celles des composants, évidemment la combinaison ne peut se produire,

qu'à la condition que des forces caloriques seront communiquées de l'extérieur. C'est pourquoi il est des corps, comme l'iode et l'azote, qui ne peuvent se combiner sans absorber de la chaleur dégagée dans une autre transformation chimique, et si plusieurs combinaisons doivent se faire, elles ne se produiront, selon la loi que nous transcrivions plus haut, qu'à la condition que la somme algébrique des chaleurs simultanément dégagées sera positive.

Enfin tout changement chimique accompli sans l'intervention d'une énergie étrangère tend vers la production du corps ou du système de corps qui dégage le plus de chaleur (ou d'autres forces). Cette loi démontrée expérimentalement par les travaux de M. Berthelot, semble la conséquence de celle qui vient d'être formulée. Si en effet la combinaison ne peut se produire qu'à la condition que le composé à former trouve les forces caloriques dont il a besoin soit dans les composants soit ailleurs, il semble que la combinaison doit être d'autant plus facile, que les forces du composé, seront davantage inférieures aux forces détenues dans les composants, d'autant plus facile par conséquent, qu'il y aura plus de chaleur dégagée. Il faut reconnaître que cette raison prise *a priori* ne serait pas démonstrative. Néanmoins elle prouve bien que le corps dont la combinaison s'est produite avec un plus grand dégagement de chaleur, sera plus difficile à décomposer, parce qu'il ne se décomposera, qu'à la condition de recevoir une grande quantité de calories.

Un changement de température, un dégagement de chaleur, tel devait être et tel est le phénomène accidentel qui répond à l'état calorique des corps. Il se produit en même temps que les qualités élémentaires que les Scolastiques appelaient la chaleur et le froid

sont transportées des composants dans le composé.

Mais l'Ecole admettait en outre deux autres qualités élémentaires : l'humidité et la siccité, que nous avons appelées les forces de cohésion. Quel est le phénomène accidentel qui peut transporter ces forces de cohésion d'un corps à un autre ? Ces forces peuvent-elles se communiquer directement, comme les forces caloriques se communiquent par la chaleur ?

Les Scolastiques regardent les forces de cohésion comme étant surtout *passives* par rapport à la chaleur, et comme se transformant par son influence. Ils admettent, comme nous l'avons dit, que la chaleur peut modifier l'état de cohésion des corps, et il est inutile de faire remarquer l'exactitude de cette assertion. Mais l'Ecole regarde aussi les forces de cohésion, l'humidité et la siccité, comme *actives dans la mixtion :* les auteurs du moyen-âge, enseignent que ces forces de cohésion peuvent passer directement d'un corps dans un autre.

Ce qu'ils affirment (II *Gen.* c. IV et seq.) de ce phénomène, paraît à première vue peu digne d'attention. Néanmoins, leurs formules un peu grossières, et en apparence peu exactes, pourraient cacher des vérités profondes ; car qui sait si aux forces spécifiques de cohésion que nous constatons dans les corps, il ne répond point véritablement une qualité accidentelle et passagère à l'aide de laquelle ces forces pourraient directement se communiquer d'une substance à une autre, comme les forces caloriques se communiquent par la chaleur ?

La théorie des Scolastiques suppose et affirme l'existence de cette qualité accidentelle. Il est vrai que nulle part dans leurs écrits, nous n'en trouvons le nom, ni les caractères spécifiques ; mais la physique mo-

derne ne pourrait-elle pas nous révéler la nature de cette qualité, de cet accident passager, que les péripatéticiens du moyen-âge n'ont pu atteindre ni analyser? Nous croyons que cette révélation est en partie faite.

Il est en effet une qualité passagère connue très vaguement au moyen-âge, et qui semble pouvoir transmettre les forces de cohésion des corps, comme la chaleur transmet leurs forces caloriques, une qualité qui joue au moment de la combinaison, un rôle tout-à-fait semblable au rôle de la chaleur. Nous avons nommé l'électricité.

Encore une fois, les Scolastiques n'ont pas enseigné que notre électricité est la qualité passagère qui d'après eux répondà l'état permanent où les corps se trouvent par suite de leur cohésion; mais s'ils avaient connu l'électricité, comme nous la connaissons, il nous semble qu'ils l'auraient enseigné.

L'électricité a la même part que la chaleur dans la combinaison. Une étincelle électrique détermine la décomposition des corps, plus puissamment encore que l'étincelle d'un foyer embrasé, et pendant la combinaison des substances, il se produit de l'électricité comme il se produit de la chaleur.

Mais entrons dans quelques détails ; essayons de prouver que l'électricité a tous les caractères que les Scolastiques attribuaient ou devaient attribuer à la qualité passagère qui sert de véhicule aux forces naturelles de cohésion : 1° Cette qualité doit avoir des analogies avec la chaleur qui transmet les forces caloriques ; 2° elle doit *toujours* se manifester au moment de la combinaison, et être le véhicule direct des forces de cohésion qui passent des composants dans le composé : 3° Il est probable que pour une combinaison ou une décomposition donnée, cette qualité se dégage ou

est absorbée en quantité constante, comme il se dégage une quantité toujours la même de chaleur de combinaison : 4° enfin cette qualité doit avoir des rapports intimes avec la cohésion des corps, comme la chaleur en a avec les forces caloriques.

Que les quatre caractères indiqués doivent, d'après la théorie des anciens Scolastiques, appartenir à la qualité qui transmet les forces de cohésion des corps composants au corps qui en est formé chimiquement, cela ressort de tout ce qui précède. Qu'un Scolastique du temps présent puisse reconnaître ces caractères dans l'électricité, il nous semble facile de le montrer.

D'après les données que nous avons tirées des Scolastiques, tous les corps renfermeraient une quantité diverse de forces caloriques. Ces forces resteraient à l'état latent et ne se manifesteraient sous la forme de chaleur sensible, qu'en se communiquant d'un corps à un autre. Au moment de cette communication, le corps plus chaud abandonne une partie de sa chaleur au corps plus froid, de façon que le corps chaud se refroidit pendant que le corps froid s'échauffe.

D'après les mêmes données de l'Ecole, tous les corps renfermeraient aussi une quantité diverse de forces de cohésion. Ces forces, en tant que forces de cette nature, resteraient comme à l'état latent, et ne se communiqueraient directement d'un corps à l'autre, que par une qualité passagère semblable à la chaleur. Or l'analogie avec la chaleur, est frappante dans l'électricité.

La théorie de Franklin sur cette force mystérieuse est aujourd'hui généralement admise, avec cette différence, qu'on ne fait pas de l'électricité un fluide particulier qui se communiquerait par émission, mais un simple phénomène, un changement d'état dans les corps et dans l'éther dont on les suppose environnés.

Dans cette théorie, il n'y a qu'une électricité qui se montre tantôt sous la forme d'électricité positive, tantôt sous la forme d'électricité contraire ou négative. « Quand un corps en possède sa quantité normale, il ne *manifeste aucune apparence électrique*, il est à l'état *naturel* ou à l'état *neutre*. Il ne parait électrisé, que lorsqu'il possède une quantité d'électricité plus grande ou plus faible que sa charge normale. Quand sa charge est plus grande, on dit que le corps est électrisé *positivement* ; il est au contraire électrisé *négativement*, s'il possède moins d'électricité. » (Angot, *Traité de physique*, n. 206).

Il faut remarquer que l'électricité tend dans tous les corps, à revenir sans cesse à l'état normal et insensible, plus ou moins rapidement selon que ces corps sont plus ou moins bons conducteurs et plus ou moins mal isolés. De même donc que tous les corps tendent à prendre une température calorique identique qui, si elle existait partout uniforme, ne serait pas sensible, puisque nous ne la constatons que par ses variations ; de même tous les corps tendent à prendre une *température électrique* identique. Et lorsqu'ils ont tous cette température électrique, ils sont à l'état électrique neutre ou normal et ne paraissent pas électrisés.

De même encore que nous constatons qu'un corps est froid ou chaud, lorsque sa température calorique est au dessus ou au dessous de la température moyenne (voir ce que nous en avons dit précédemment) ; de même dans le monde des phénomènes électriques, un corps apparaît électrisé et manifeste de l'électricité positive ou négative, lorsque son niveau électrique est au dessus ou au dessous du niveau électrique normal.

L'électricité est par conséquent une qualité passa-

gère analogue à la chaleur. Mais pouvons-nous établir ce que nous avons supposé et ce qui nous a amené à parler ici de l'électricité, à savoir que cette qualité est le phénomène accidentel par lequel il se fait une communication des forces de cohésion ?

Avant de répondre, indiquons bien notre pensée ; ce qui nous amènera à reconnaître les difficultés de la solution.

Il faut distinguer la proportion permanente dans laquelle les forces latentes de cohésion existent dans chaque corps, en vertu de sa cohésion spécifique, et la qualité passagère qui transforme ces forces et leur sert de véhicule pour les transporter dans d'autres corps.

Nous ne pouvons mesurer directement le premier genre de ces forces ; néanmoins nous avons cru pouvoir affirmer que cette cohésion spécifique des corps est proportionnelle au volume de leurs gaz. Nous ne reviendrons pas sur les motifs qui nous y ont porté ; mais que le lecteur veuille bien remarquer ceci : encore qu'on puisse probablement mesurer le rapport des forces de cohésion des diverses substances par le volume de leur gaz ; toutefois l'état solide, liquide ou gazeux des corps ne nous manifeste qu'indirectement (1) les forces de cohésion qui sont dans ces corps. En effet l'état solide, liquide ou gazeux, ne transporte pas les forces de cohésion d'un corps à un autre, c'est un état qui peut être stable ; car après être resté gazeux pen-

(1) En effet nous n'avons mesuré la proportion des forces de cohésion dans les gaz, qu'*indirectement* par la quantité de calories ou par la pression nécessaires pour faire varier le volume de ces gaz dans une proportion donnée. Les forces caloriques et les forces de pression qui nous ont servi de mesure se transformaient en *forces de cohésion ou de dilatation :* mais ne transmettaient point ces forces directement d'un corps à un autre.

dant deux mille ans, un kilogramme d'hydrogène n'a pas perdu la moindre quantité de ses forces de cohésion. Ce n'est donc point dans l'état liquide ou gazeux des substances, qu'il faut chercher la force qui sert de véhicule direct aux forces de cohésion. Encore une fois, cet état est le résultat des forces de cohésion, il peut nous servir à en mesurer la proportion ; mais il ne nous les communiquera jamais directement : il ne nous les rendra pas sensibles en elles-mêmes, comme la chaleur rend sensibles les forces caloriques.

Néanmoins, il doit exister un véhicule qui transporte les forces de cohésion d'une substance à l'autre, au moins dans les transformations chimiques. En effet, quand deux corps se combinent, nous avons vu qu'il se fait d'abord entre eux un échange de leurs forces de cohésion, tout comme il se fait un échange de leurs forces caloriques. C'est pourquoi, avons-nous dit, les Scolastiques affirment que l'humidité et la siccité ou les forces de cohésion sont actives dans la mixtion.

Notons bien ce point enseigné explicitement au moyen-âge : dans les *phénomènes* purement *physiques*, l'humidité et la siccité sont généralement *passives*, elles ne se modifient guère que par l'action de la chaleur, elles paraissent beaucoup moins actives que la pesanteur ; mais au contraire dans les *phénomènes chimiques* où la pesanteur n'a pas d'action directe, toutes les qualités élémentaires sont *actives*, les forces de cohésion comme les forces caloriques; cette activité dans la mixtion est un des caractères essentiels, le caractère principal des qualités élémentaires.

Nous avons précédemment établi que telle est la doctrine des Scolastiques. Il s'ensuit que, d'après eux, c'est surtout au moment de la mixtion qu'agira la qualité qui transmet les forces de cohésion ; si elle peut

être atteinte par nos expériences, elle se manifestera toujours à ce moment. Voilà un signe qui la fera reconnaître.

Or n'est-ce pas là un des principaux caractères de l'électricité ? Quelques physiciens de nos jours ont été jusqu'à prétendre qu'elle n'est produite que par des réactions chimiques ; mais quand elle pourrait aussi naître du frottement, de l'inégalité de température, ou même du simple frottement de deux corps, il est établi que les combinaisons chimiques sont la source la plus abondante de l'électricité, qu'aucune combinaison ne se produit sans dégagement d'électricité, que l'électricité détermine la décomposition d'une foule de composés, nous avons donc le droit d'affirmer qu'elle se montre surtout au moment de la mixtion et qu'elle a comme la chaleur, des relations intimes avec les qualités élémentaires des corps.

Nous pourrions encore tirer cette conclusion des différents rôles que jouent dans les combinaisons, les substances qu'on appelle électro-positives, vis-à-vis de celles qu'on appelle électro-négatives.

Si c'est la chaleur qui sert de véhicule aux forces caloriques, la qualité qui sert de véhicule aux forces de cohésion ne peut être que l'électricité. Elle les transporte d'un corps à un autre sans la connaître, et c'est d'elle que les Scolastiques ont parlé.

Néanmoins, nous ne pourrons ordinairement juger de la quantité des forces de cohésion qui sont dans un corps, par l'électricité que ce corps dégage, pas plus que nous ne pouvons ordinairement juger de la chaleur spécifique d'un corps, par les calories qu'il dégage au moment de la combinaison.

N'oublions pas en effet quelle doit être dans notre théorie la cause du dégagement considérable d'élec-

tricité, qui se produit pendant les actions chimiques. Comme la chaleur dégagée dans les combinaisons représente l'excédant des forces caloriques des composants sur les forces caloriques du composé ; de même l'électricité qui se dégage équivaut à l'excédant des forces de cohésion des composants sur les forces du composé. L'expérience confirme cette manière de voir puisque pour décomposer un composé en ses composants, il faut lui rendre autant d'électricité qu'il s'en est dégagé pendant la combinaison.

L'électricité qui se dégage pendant la combinaison ne représente donc qu'une très minime partie des forces de cohésion des corps qui se transforment chimiquement. Cette assertion est du reste tout-à-fait conforme à la théorie électro-chimique d'Ampère, si semblable à la théorie chimique d'Aristote et de S. Thomas. D'après Ampère, au moment où deux corps se combinent, ils s'emparent en quantité égale, l'un d'électricité positive, l'autre d'électricité négative. Les corps qui s'emparent d'électricité positive sont ceux que les chimistes appellent encore *électro-positifs*, ceux qui s'emparent d'électricité négative sont ceux que les chimistes appellent *électro-négatifs*. Mais au moment même ou chacun de ces corps s'est emparé de l'une des deux électricités, ils se combinent entre eux pour former un composé, et au même instant les deux électricités se réunissent et se neutralisent ; pourtant il en reste un excédant qui se dégage et apparait dans la pile. « C'est-à-dire que l'électricité qui apparait dans la pile, n'est pas celle que prennent les atômes, mais celle qui devient libre par le fait de la combinaison. » (Ganot, *Traité de Physique*, n. 741).

Nous affirmons la même chose et nous ajoutons, sans nier les autres explications de la disparition de

cette électricité, qu'elle se dégage parce que les forces de cohésion du composé doivent être naturellement un peu moins considérables que celles des composants.

Passons à un autre point. Puisque les forces des cohésion des composants sont toujours les mêmes, puisque les forces de cohésion du composé sont aussi toujours les mêmes, la différence qu'il y a entre les forces de cohésion des composants et celles du composé sera constante, et comme cette différence est égale à l'électricité qui se dégage au moment de la mixtion, il suit de là que l'électricité qui se dégagera pour une même combinaison sera toujours en même quantité.

S'il en était ainsi, si l'électricité comme la chaleur se dégageait toujours en même quantité pour la même combinaison, il y aurait là une nouvelle et très forte raison d'admettre que l'électricité est vraiment le véhicule des forces d'humidité et de siccité que nous avons appelées forces de cohésion.

Cette preuve nouvelle de notre théorie, la science moderne nous la donne. On connait en effet la loi de Faraday : « Lorsqu'un même courant agit simultanément sur une suite de dissolutions, les poids des éléments séparés dans chacune d'elles, sont dans le même rapport que leurs équivalents chimiques. » Cette loi prouvée par l'expérience, affirme avec nous qu'une même combinaison dégage la même quantité d'électricité.

Mais la loi de Faraday n'affirme pas seulement que l'électricité se dégage en quantité constante pour une même combinaison, elle nous montre encore une relation constante entre l'électricité dégagée ou reçue et tous les équivalents chimiques. Ce qui suppose dans notre hypothèse, que la quantité d'électricité dégagée ou reçue serait toujours dans le même rapport avec

les forces de cohésion de tous les corps qui prennent part à la mixtion ; car il ne faut pas oublier que les corps se combinent, quand leurs forces de cohésion sont égales.

Ici l'électricité rentre mieux dans le cadre de notre théorie que la chaleur, et nous ne pouvons nous défendre de voir dans la simplicité du rapport constaté entre la quantité d'électricité dégagée et la quantité des corps qui entrent en combinaison, une preuve nouvelle de de la doctrine que nous soutenons. Comment admettre en effet que l'électricité qui se dégage en même quantité pour tous les équivalents qui se combinent, n'ait aucun rapport avec les qualités élémentaires qui donnent lieu à la mixtion ? comment ne pas rapprocher la loi de Faraday, de celle de Gay-Lussac sur l'égalité du volume des gaz qui s'unissent chimiquement? comment ne pas rapprocher la loi de Faraday comme celle de Gay-Lussac, de cette affirmaion des Scolastiques : Les corps se combinent quand leurs forces de cohésion s'égalent ? D'après la loi de Gay-Lussac, les corps qui se combinent ont le même volume à l'état gazeux ; d'après la loi de Faraday les corps qui se combinent dégagent la même quanttité de forces électriques ; d'après la loi des Scolastiques, les corps qui se combinent ont les mêmes forces de cohésion. Toutes ces égalités peuvent-elles être regardées comme fortuites ?

L'électricité contribue donc comme la chaleur, à mettre en jeu et à transporter les forces élémentaires qui s'échangent dans la mixtion ; mais dans les *phénomènes* purement *physiques*, l'électricité laisse-t-elle paraître quelques signes de sa parenté avec les forces de cohésion, comme la chaleur en laisse apercevoir de sa parenté avec les forces caloriques.

En voyant que conformément aux assertions des Scolastiques, l'électricité se produit toujours dans les combinaisons, nous avons admis que l'électricité développée dans les piles par les actions chimiques est la qualité qui, d'après eux, sert de véhicule aux forces de cohésion. Quant à l'électricité développée par des moyens *physiques*, par le *frottement* dans l'électrophore, ou par la *chaleur* dans les couples thermo-électriques, tout autorise à penser qu'elle répond à l'état de cohésion des corps. Elle se manifeste en effet quand on met en contact intime et qu'on sépare brusquement deux corps de nature ou de cohésion différentes, ou bien deux parties d'un même corps qui n'ont pas le même état de cohésion.

Aussi regarde-t-on aujourd'hui comme probable, la théorie qui attribue les phénomènes d'électricité à un changement d'état dans la masse de l'éther qui baigne les corps, comme on attribue la chaleur et la lumière, aux vibrations de cet éther. « Tandis que dans les phénomènes de chaleur et de lumière, l'éther agit par ses vibrations, il n'agirait, pour donner naissance à l'électricité, que par son déplacement ou par sa masse, en se condensant ou se raréfiant à la surface des corps. Dans cette théorie, un corps est à l'état neutre, lorsque l'éther dont toute matière est imprégnée, est en équilibre dans ce corps ; mais dès que par une cause quelconque, il y a rupture d'équilibre, l'électricité apparait à l'état positif s'il y a condensation de l'éther, à l'état négatif s'il y a raréfaction (Ganot, *Traité de Physique* n. 672). Mais ainsi parle la physique : à la variation dans la masse et l'état de condensation de l'éther, correspond évidemment dans les corps qui en sont baignés, une variation d'état, qui ne pourrait guère être, qu'un changement dans leur état de

cohésion. Par conséquent le rapprochement que nous faisons entre les forces de cohésion, que les Scolastiques appelaient l'humidité et la siccité, et l'électricité des modernes, nous était tout naturellement suggéré aussi bien par les assertions des savants de notre siècle que par les assertions des philosophes du moyen-âge.

Il nous semble donc avoir des raisons sérieuses pour affirmer de l'électricité qui se dégage au moment de la combinaison, ce que nous affirmions de la chaleur de combustion.

En résumé, au moment de la combinaison, les forces caloriques et les forces de cohésion passent d'un élément dans l'autre, de façon à devenir uniformément mélangées. Elles ont pour véhicules une chaleur et une électricité qui n'agissent point à l'extérieur, et qui par conséquent ne sont pas sensibles. Quant à la chaleur et à l'électricité absorbées dans la décomposition et à celles dégagées dans la combinaison correspondante, elles seront sensibles et en quantité égale.

Cette chaleur et cette électricité sensibles interviendront dans les transformation chimiques, soit avant la combinaison, pour rompre l'équilibre des forces caloriques et des forces de cohésion qui sont dans les composants, soit pendant la combinaison, pour communiquer aux corps environnants les forces qui se dégagent des composants, ou bien au contraire, pour transporter de l'extérieur dans les corps qui s'unissent les forces dont ceux-ci ont besoin pour se combiner.

Dans cette étude sur le rôle des forces physiques dans les transformations chimiques, nous n'avons guère considéré que les *forces* élémentaires et leurs relations. En cela, ainsi que nous l'avons remarqué, nous avons suivi les Scolastiques qui dans la mixtion, accordent

beaucoup plus d'importance aux *qualités élémentaires* qu'aux *éléments* eux-mêmes. Nous ne pouvons néanmoins nous taire complètement sur le rôle des forces physiques, vis-à-vis de la nouvelle forme substantielle introduite dans la matière par la combinaison, ou vis-à-vis de la production d'une nouvelle substance.

On peut étudier ce rôle, soit au point de vue physique, soit au point de vue métaphysique.

Au point de vue physique, nous ne pouvons que répéter en nous résumant, ce qui a été dit précédemment dans ce travail.

Quand deux corps ont des forces caloriques et des forces de cohésion égales, c'est-à-dire quand leurs équivalents chimiques sont en présence, un choc, un rayon de lumière, un changement de température ou une étincelle électrique rompent l'équilibre de ces forces, et la combinaison commence. Les forces caloriques et les forces de cohésion s'échangent entre les deux corps, dont l'un a une plus grande quantité de matière, et l'autre, une plus grande chaleur spécifique et une cohésion spécifique plus considérable. Dans cet échange, les forces caloriques et les forces de cohésion se mélangent de telle sorte, que le même poids de chaque matière est affecté par la même quantité de forces. Alors, les deux substances des composants ne pouvant plus exister avec cette proportion anormale dans leurs qualités naturelles, périssent nécessairement pendant qu'à leur place il se produit une forme et une substance nouvelle : cette nouvelle substance sera celle dont la chaleur spécifique et la cohésion spécifique répondent aux proportions dans lesquelles les forces caloriques et les forces de cohésion se trouvent mélangées. Ces forces se transforment en même temps en diverses qualités qui en dérivent et qui sont les qualités

naturelles de la nouvelle substance. Si les forces tirées des composants sont plus que suffisantes pour produire ces qualités naturelles du composé, leur excédant se dégage en chaleur et en électricité : si ces forces n'étaient pas suffisantes, il faudrait pour que la combinaison eut lieu, que des forces tirées de l'extérieur leur fussent ajoutées. « Quando potentiæ miscibilium adæquantur, tunc unumquodque miscibilium æqualiter dominatur ; et unumquodque ad alterum tanquam ad dominans transmutatur, et unumquodque ex sui ipsius natura secundum aliquid transmutatur, nec tamen uno corrupto aliud generatur, sed fit medium inde commune quod participat omnium virtutes miscibilium conjunctorum. » (S. Thomas, I *Gen.* l. 25, t. 89).

Il n'est pas inutile de remarquer que tout cela n'est vrai que des mixtions proprement dites : si donc quelques-unes des transformations que nous regardons comme des combinaisons chimiques, n'en étaient point, les choses ne s'y passeraient pas ainsi. (S. Thomas, IV *Meteor.* in princip. (1).

Dans toute transformation, il n'y a d'apparent, que ce qui peut avoir une influence à l'extérieur, à savoir la chaleur et l'électricité dégagées ou absorbées, et ensuite le résultat qui se manifeste par le changement des propriétés. Mais ce qui constitue proprement la mixtion, c'est la transformation des substances composantes en une seule substance composée avec changement de leurs qualités naturelles. C'est pourquoi S. Thomas et Aristote ont défini la mixtion, l'union

(1) En cet endroit, S. Thomas admet que les métaux sont d'espèces différentes et par suite de substances diverses ; mais il ne l'affirme que comme une opinion qui pourrait se trouver fausse.

avec changement dans leurs qualités, de corps qui peuvent se combiner : « Mixtio est miscibilium alteratorum unio » (I *Gen.* in fine). Or ce changement dans les substances et dans les qualités naturelles des corps, n'est pas sensible en lui-même, et nous n'en jugeons que par ses résultats.

Si maintenant nous considérons au point de vue métaphysique, l'influence des qualités élémentaires sur le changement des substances, nous nous trouvons en face d'un problème des plus difficiles. Nous pourrons montrer un jour, que cette influence est analogue aux rapports qui existent entre les différents ordres de substances et d'accidents, que par conséquent notre problème doit recevoir une solution semblable à celle qu'on donne ux questions de l'origine des idées, du concours divin dans nos actes libres, du surnaturel etc..: ce n'est pas le moment de chercher à approfondir ce mystère.

Les difficultés paraissent grandes, soit qu'on songe que de simples accidents ne peuvent causer la formation d'une nouvelle substance, soit qu'on lise les opinions très diverses qui ont été soutenues sur ce point.

Nous nous contenterons donc de dire avec Suarez, qu'une substance se produit après le changement des qualités, que ce phénomène a lieu parce qu'il est conforme aux lois de la nature ; mais nous n'essayerons point d'expliquer la part qu'il faut attribuer aux qualités dans la production de la substance composée qui remplace les substances composantes « Solum video posse responderi esse hanc naturalem successionem rerum, ut post talem alterationem præcedentem, sequatur talis forma... Ratio autem hujus successionis necessaria solum reddi potest, vel quia agens natura sua est determinatum ad agendum tali modo, vel quia res ipsæ sunt ita ex se coordinatæ. Verumtamen hæc responsio

solum est apta ad fugiendam difficultatem, non vero ad rem declarandam et rationem ejus reddendam. » (Suar. *Metaph.* D. 14, s. 3, n. 33).

Résumons en finissant les principaux points que nous avons établis dans ce long paragraphe consacré aux rapports des *forces physiques* et des *transformations chimiques*.

1° Les Scolastiques ont étudié les transformations chimiques, en se plaçant au point de vue des forces détenues par les diverses substances. C'est à ce point de vue, qu'ils exposaient leur théorie des forces élémentaires et des quatre éléments, et ainsi comprise, cette théorie est vraie dans presque toutes ses assertions.

2° D'après les philosophes du moyen-âge, chaque substance détient une quantité spécifique de forces caloriques et de forces de cohésion qui sont à l'état latent. Lorsque ces forces se communiquent aux corps environnants, il se produit de la chaleur qui est le véhicule des forces caloriques, ou bien de l'électricité qui serait, (en complétant la théorie des Scolastiques par les découvertes modernes), le véhicule des forces de cohésion.

3° D'après les Scolastiques, pour que deux corps se combinent, il faut qu'ils aient des qualités élémentaires contraires, c'est-à-dire, une chaleur spécifique (*caliditas et frigiditas*) et une cohésion spécifique (*humiditas et siccitas*) qui leur font détenir une quantité particulière et constante de forces caloriques et de forces de cohésion.

4° Les Scolastiques ont connu la théorie des équivalents chimiques, et distingué les combinaisons en proportion simple et les combinaisons en proportions multiples.

5° Ils ont déterminé les vrais équivalents chimiques

des corps soit simples soit composés, par les forces caloriques qui y sont détenues. *Ils prennent pour l'équivalent chimique de n'importe quelles substances, la quantité où ces substances détiennent des forces caloriques égales.*

Cette affirmation est l'expression de la loi de Dulong et Petit, d'après laquelle le produit de la chaleur spécifique des corps par leur équivalent chimique, est constant.

Cette détermination des équivalents chimiquespar les forces caloriques, a été faite par S. Thomas, de manière à ne laisser aucun doute sur sa pensée.

6° Les Scolastiques ont déterminé de même les équivalents chimiques des corps, soit simples soit composés, par les forces de cohésion qui y sont détenues. Ils prennent pour l'équivalent chimique des diverses substances, la quantité ou ces substances détiennent des forces de cohésion égales.

Nous avons vu dans cette affirmation qui s'applique à tous les corps, une formule plus générale de la loi de Gay-Lussac, sur le rapport simple qui existe toujours entre le volume des gaz qui se combinent.

7° Quoique les Scolastiques aient connu la relation qui existe entre le poids des corps et leur chaleur spécifique, ils n'ont pas déterminé le poids des équivalents chimiques.

8° Les Scolastiques n'ont pas connu nos corps simples, ni aucun corps simple du même genre ; mais leur détermination des équivalents chimiques s'applique absolument à tous les corps simples ou composés, et elle est exacte pour tous.

9° Les Scolastiques ont enseigné que toutes les forces des composants se retrouvent après la combinaison dans le composé, mais dans une proportion différente.

10° Sur la quantité de chaleur et d'électricité sensibles, qui se dégagent pendant la combinaison, les Scolastiques n'ont pas d'affirmations explicites, mais les affirmations des modernes sont conformes à ce que demandaient les théories générales du moyen-âge.

11° La chimie des Scolastiques a été plutôt théorique que pratique.

12° Elle avait été enseignée par Aristote avant de l'être par les auteurs du moyen-âge, et il est difficile d'expliquer comment le philosophe grec parvint à formuler des lois si exactes, si simples et si générales.

A. VACANT,
Maître en théologie, professeur au séminaire de Nancy.

(*A suivre*).

INTERDICTION DES ÉGLISES ET CHAPELLES

—

Outre la *pollution* dont nous avons parlé dans le numéro qui précède, (ces paroles indiquent qu'il aurait fallu imprimer l'art. sur la *pollution*, avant l'article présent,) les lieux saints, et notamment les églises et chapelles, peuvent encourir la censure qu'on appelle *interdit*. Il est rare toutefois qu'on soit astreint à l'observer, vu que pour y être tenu, elle doit être dénoncée, et qu'il est bien rare qu'on en vienne là. Cette censure prohibe la célébration des offices divins, l'administration et l'usage de certains sacrements, et prive de la sépulture ecclésiastique.

L'interdit peut être personnel ou local, ou l'un et l'autre tout à la fois. Nous n'avons pas à parler ici de la première espèce, mais, au sujet des églises et chapelles, nous devons expliquer en quoi consiste la seconde et quels sont ses effets.

L'interdit local affecte les lieux immédiatement, et il n'atteint les personnes que lorsqu'elles se trouvent dans le lieu interdit, et y font des actes prohibés par la censure. Il faut excepter toutefois ceux qui ont été cause de l'interdit : car pour eux, l'interdit est personnel, et les prive soit de l'assistance aux offices divins, soit de la participation aux sacrements prohibés par la censure, soit de la réception de la sépulture ecclésiastique.

L'interdit local, ainsi que le personnel, peut être général ou particulier ; c'est-à-dire qu'il peut affecter toute une contrée, toute une ville, ou seulement un endroit particulier, comme une église, un cimetière, etc. Il peut être total et avoir tous ses effets, ou n'être que partiel quant à quel-

ques uns de ses effets, comme de priver de l'entrée dans l'église, ou de la sépulture ecclésiastique. Quand un interdit est porté sans mention restrictive, on doit l'entendre de l'interdit total. L'interdit de l'entrée de l'église diffère de la suspense de cette entrée, en ce que celle-ci doit s'entendre de la suspense *a divinis*, et l'autre de la prohibition d'entrer dans les lieux saints pour y célébrer ou y assister aux saints mystères ou aux offices divins, sans priver néanmoins de l'administration et de la réception des sacrements, ni de l'assistance à ces saintes fonctions, lorsqu'elles sont remplies hors des lieux saints dans les cas où cela peut-être permis. L'interdit *ab ingressu ecclesiæ* ne prive pas de cette entrée lorsqu'on ne remplit dans l'Eglise aucune fonction (1). Suarez toutefois est d'un avis opposé se fondant sur le *can.* 15, *cause* 33, q. 2.

Lorsqu'une ville est interdite, toutes les églises et chapelles publiques qu'elle renferme, même celles des couvents et celles des faubourgs, sont comprises dans l'interdit, et tous les clercs, tous les religieux doivent s'y conformer, même l'Evêque qui l'a porté.

Néanmoins, quand l'interdit est général (et non quand il est spécial), les réguliers peuvent célébrer l'office divin, ainsi que la messe, etc., mais à voix basse, les portes fermées, sans sonner les cloches, et en excluant les interdits dénoncés, ainsi que ceux qui ont été cause de l'interdit (2). Ils peuvent y recevoir les sacrements d'Eucharistie et d'Extrême-Onction, y admettre à la participation de ces sacrements et à l'assistance à la messe leurs domestiques, leurs hommes d'affaires, leurs ouvriers non spécialement interdits, ainsi que leurs affiliés, leurs tertiaires. Ils peuvent même y célébrer solennellement et publiquement les fêtes de Pâques, de la Pentecôte, de la Noël, du St-Sacrement et de son octave, de l'Assomption de la glorieuse Vierge, de sa Nativité, de son Immaculée Conception, de l'Annonciation, des titulaires de leurs églises, des saints propres

(1) Cap. *Is cui, de sent. excom. in*-6°

(2) *C. Alma, de sent. exc. in*-6°.

à leur ordre, de la Circoncision, de l'Epiphanie, de la Ste Trinité, des Apôtres, de St Jean-Baptiste, de St Luc, de St Marc, de la Toussaint, de la Commémoration des morts (1) etc.

Lorsqu'une église est interdite, le cimetière qui est contigu l'est aussi ; mais il n'en est pas de même du cas contraire ; l'église n'est pas interdite, lorsque l'interdit n'est jeté que sur le cimetière bien qu'il soit contigu, conformément au principe que l'accessoire suit le principal, et non le principal, l'accessoire (2).

Nous avons dit que les *offices divins* étaient prohibés par l'interdit. Or, sous ce nom d'offices divins, on entend toutes les fonctions qui ne se font d'ordinaire que par des clercs : la célébration en chœur des heures canoniales, les bénédictions, les consécrations, les services funèbres, etc. ; mais non la récitation privée du bréviaire, de l'office de la Vierge, de celui des trépasssés, pourvu qu'on ne le dise pas en chœur, dans le lieu qui a cette destination dans l'église. Il serait prohibé aux religieuses de célébrer ces fonctions dans le chœur de leur monastère, ainsi qu'elles le font hors le cas d'interdit.

Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait des prédications dans les lieux frappés d'interdit local, ou dans les temps d'interdits généraux personnels.

Quoiqu'il soit défendu d'assister au Saint-Sacrifice, même à ceux qui ne sont interdits qu'à cause d'une faute qui ne leur est pas personnelle, toutefois les clercs et les religieux qui n'ont pas encouru personnellement cette censure, peuvent le faire durant un interdit général local, mais non pendant un interdit particulier : ils doivent même célébrer comme à l'ordinaire les offices divins, mais les portes fermées, sans son de cloches, (3) à voix basse, en excluant les individus ayant encouru pesonnellement la censure,

(1) St Alph. lib. n° 61.

(2) *Cap. Si civitas*, 17, *de sententia excomm. in Sexto.*

(3) On peut néanmoins les sonner pour le sermon, l'*Angelus* et le trépas des fidèles.

ou qui sont cause de l'interdit, lorsqu'ils sont dénoncés nommément. (1) Par clercs et religieux on entend tous ceux qui jouissent des privilèges du *canon* et du *for* ; c'est-à-dire ceux qu'on ne peut traduire devant les tribunaux séculiers, ou qu'on ne peut frapper injurieusement sans encourir l'excommunication.

Les chapelles domestiques laïques ne sont pas sujettes à la censure de l'interdiction.

Si, étant interpellé de sortir du lieu saint pendant la célébration des saints mystères et avant que le canon soit commencé, un individu dénoncé interdit, refusait de se rendre à l'avertissement qui lui est donné, le célébrant serait tenu de s'abstenir de continuer la messe ; sans quoi, si le lieu est interdit, il deviendrait irrégulier et encourrait *ipso facto* l'interdit de l'entrée de l'Eglise, et il demeurerait lié de cette censure jusqu'à ce qu'il eût fait satisfaction, de la manière jugée par lui convenable, à celui dont il aurait méprisé la sentence (2). Si le lieu n'était pas interdit, il y aurait néanmoins obligation aussi d'expulser l'individu dénoncé interdit ; mais si on ne pouvait le faire sortir, le célébrant ne serait pas tenu de discontinuer le Saint-Sacrifice, et bien que l'individu se rende coupable d'une faute grave en refusant de sortir du lieu saint, et qu'antérieurement à la bulle *Apostolicæ Sedis*, il encourût *ipso facto* l'excommunication majeure, il ne tomberait plus sous cette grave peine depuis la publication de cette bulle, vu qu'elle n'en parle pas.

Lorsque l'interdit local est général, et non s'il est particulier, il est permis de célébrer l'office divin solennellement, à partir des premières Vêpres jusqu'après Complies du lendemain, aux fêtes de la Noël, de Pâques, de la Pentecôte, de l'Assomption, de l'Immaculée Conception et le dernier jour de son Octave, à la fête du St-Sacrement et pendant toute son Octave. On doit exclure de ces offices les excommuniés dénoncés ; mais on y peut admettre les

(1) Cap. *Alma, de sent. excomm.* in 6.

(2) Bulle *Apostolicæ Sedis* 2 interdit.

interdits dénoncés pourvu que ceux qui auraient été cause de l'interdit ne s'approchent pas de l'autel et ne se présentent ni à l'offrande, ni à la table sainte. Quant aux autres, ils peuvent recevoir la communion, mais seulement pendant la messe, et avec des hosties consacrées à cette messe. D'où on doit conclure que ces jours là, les interdits eux-mêmes sont tenus d'assister à la messe. Il en est de même sans doute des réguliers durant les interdits généraux des églises, puisque, ainsi que nous l'avons dit, ils ont la faculté en ces circonstances d'avoir le St-Sacrifice. Quant aux autres jours de précepte, les fidèles, qui ont le privilège d'entendre la messe pendant les interdits, peuvent s'en abstenir pour se conformer au droit commun (1).

Il est même permis de célébrer, au moins une fois la semaine, dans les églises paroissiales spécialement interdites pour y renouveler la réserve en faveur des malades. Cette messe doit être dite par un prêtre qui soit seul, et n'ait aucun assistant, si ce n'est le servant.

Nous avons dit, en second lieu que l'administration et la réception de plusieurs sacrements étaient prohibées pendant les interdits : cette défense ne s'étend ni au sacrement de Baptême, ni à celui de la Confirmation, ni à celui de la Pénitence (2). Le baptême peut même être administré solennellement par un ministre compris dans un interdit général, mais non cependant par un prêtre personnellement interdit, si ce n'est en cas de nécessité, et dans ce cas, l'administration doit se faire sans solennité et de la manière seulement dont le peuvent les laïques. Il en est de même du sacrement de pénitence et de celui de la confirmation. Ainsi un évêque qui n'est pas personnellement interdit, peut, le Jeudi-Saint, durant un interdit, soit local soit personnel, faire la consécration du Saint-Chrême. Ces trois sacrements peuvent être conférés à tous, excepté seulement à ceux qui ont été cause de l'interdit, ou qui

(1) Stremler, *Des peines ecclésiastiques*, p, 337. etc. et St-Alphonse, lic. 7, n. 383 etc.

(2) Cap. *Alma, de sententia excomm.* in-6.

leur auront prêté secours ou faveur, et ceux encore qui sont personnellement et spécialement interdits, à moins qu'auparavant ils ne fassent satisfaction, ou, s'ils ne le peuvent, qu'ils ne fournissent caution assermentée. Le sacrement de pénitence peut néanmoins être administré validement à ceux qui sont personnellement interdits s'ils ont les dispositions requises, vu que la censure ne prive pas de sa juridiction le ministre qui confère ce sacrement. Le saint Viatique peut être porté aux moribonds avec la solennité d'usage, avec lumière et sonnerie des cloches. On peut aussi donner la communion à ceux qui sont sur le point d'aller au combat ou d'entreprendre une navigation périlleuse. Observons toutefois qu'on ne doit pas omettre d'exiger auparavant satisfaction de ceux qui ont encouru l'interdit d'une manière spéciale.

L'opinion commune est que les religieux peuvent, pendant la durée des interdits, recevoir les sacrements d'Eucharistie et d'Extrême-Onction ; mais il y a partage de sentiment quant aux clercs séculiers. Il est certain toutefois que, pendant cette durée, et s'ils sont interdits personnellement, ils ne peuvent être promus aux ordres, ni recevoir l'Extrême-Onction, quoique pour la réception de ce dernier sacrement, Croix soit d'un avis contraire (1). Rien ne s'oppose à ce que, durant les interdits, ceux-là mêmes qui auraient encouru personnellement cette censure, puissent contracter mariage, les parties elles-mêmes étant les ministres de ce sacrement ; lequel d'ailleurs, d'après le chap. *Capellanus, de Feriis* et le rituel romain peut se contracter en tout temps (2).

Saint Alphonse (3) enseigne que si la sentence portant interdit était injuste, on ne serait pas tenu de l'observer en conscience, et on pourrait assister à la messe et recevoir les sacrements, en évitant le scandale. On devrait toutefois s'en abstenir si le jugement avait été rendu régu-

(1) *Manuale tot. jur. canon.* n° 6620.
(2) S. Alph. lib. 7, n° 334.
(3) Ibid.

lièrement et sur des preuves juridiques paraissant concluantes. Les religieux spécialement doivent se conformer aux interdits quelque nuls qu'ils puissent être, lorsqu'ils sont observés par l'Eglise cathédrale, ou l'Eglise matrice (1).

Nous avons dit, en troisième lieu, que l'interdit privait de la sépulture ecclésiastique. Il en prive même les enfants et les personnes atteintes de folie ou privées de bon sens (2). Les ecclésiastiques qui n'ont pas été nommément interdits et qui n'ont pas violé cette censure sont exceptés de cette mesure, et lorsque l'interdit est général, soit local soit personnel, ils peuvent être inhumés en lieu saint, même avec messe, sans pompe extérieure toutefois. Ils pourraient même canoniquement être enterrés dans une église spécialement interdite. Mais ce privilége n'appartient qu'aux clercs attachés à cette église, et il ne doit pas y avoir de messe dans ce cas. Quant aux laïques, ils ne peuvent recevoir la sépulture, en temps d'interdit général, que dans un terrain non bénit ; et s'il arrivait qu'ils l'eussent reçue en lieu saint, on devrait exhumer leur cadavre ; mais ensuite lorsque l'interdit vient à cesser, on doit les enterrer dans une terre bénite (3).

L'excommunication majeure non réservée est portée par la bulle *Apostolicæ sedis*, (4) contre ceux qui, par voie de commandement ou de contrainte, obligent à accorder la sépulture ecclésiastique aux hérétiques notoires ou à ceux qui sont excommuniés ou interdits nommément. En outre, ceux qui admettent les excommuniés dénoncés aux offices ou à la sépulture ecclésiastique encourent l'interdit de l'entrée de l'église, censure réservée au Saint-Siège. Il n'en est plus de même depuis la bulle *Apostolicæ sedis* de ceux qui admettent à la sépulture ecclésiastique les interdits dénoncés.

(1) Clément. 1, *de sententia excommun.*

(2) Cap. *Quod in te, de Pœnit. et rem.* Cap. *Episcopus, de Privileg.* in 6° et Clément. *de sepult.*

(3) S. Alph. lib. 7, n° 335.

(4) 1re excomm. non réservée. 1er interdit réservé.

On n'est tenu de refuser la sépulture en lieu saint pendant les interdits généraux personnels qu'à ceux qui sont personnellement et nommément interdits (1).

Les clercs qui violent un interdit se rendent coupables de faute grave, à moins que la matière ne soit peu importante ; si, par exemple, ils ne le violent qu'en exerçant une fonction qui peut être faite par des laïques, ou s'ils laissaient un court instant les portes de l'église ouvertes. Mais s'ils le faisaient en remplissant une fonction des ordres sacrés, étant spécialement interdits, ou dans une église ouverte pendant un interdit local général, non seulement ils commettraient un péché mortel, mais ils encourraient une irrégularité, dit saint Alphonse (2).

Quant aux religieux de l'un et de l'autre sexe, ils encourent l'excommunication majeure *ipso facto*, en violant les interdits.

Les laïques qui, nonobstant un interdit personnel, reçoivent les sacrements prohibés par la censure, péchent grièvement. mais si, pendant un interdit local, ils assistaient aux offices divins, leur faute ne serait plus probablement que vénielle, au dire de saint Alphonse, s'ils n'étaient pas personnellement interdits (3).

Quoique les prélats réguliers puissent infliger à leurs sujets la peine de l'interdit personnel, ils ne peuvent pas néanmoins jeter un interdit sur les églises de leurs couvents (4).

On ne peut, dit encore St Alphonse, porter un interdit local ou général contre une communauté qu'en punition d'une faute très grave commise avec coutumace par celui qui est à sa tête, ou par ses principaux membres. Il n'est donc pas nécessaire que tous les membres aient participé à la faute qui a provoqué le châtiment (5).

(1) Clément I, *de sepult.* Cap. *Ut privilegium* 24, *de Privileg.*
(2) Lib. 7, n° 336.
(3) Ibid.
(4) St Alphonse, ibid, n. 337.
(5) ibid.

Nous ne croyons pas devoir mentionner les interdits locaux portés par le droit, vu que depuis la bulle de Martin V, *Ad vitanda scandala*, il ne peut en exister d'obligatoire qu'autant qu'il est dénoncé.

Quant aux interdits personnels, ils sont mentionnés dans la bulle *Apostolicæ sedis*. Il faut y ajouter celui qui a été porté par le Concile de Trente sess. VII, ch. 10. *de reform.* contre les chapitres qui, pendant la vacance du Siège épiscopal, et avant que la première année de cette vacance soit expirée, accordent des lettres dimissoriales pour recevoir les ordres, à ceux qui ne sont pas astreints à les recevoir pour cause d'un bénéfice reçu ou qu'ils doivent recevoir.

On désire savoir, sans doute, comment cessent les interdits. A cet égard on répond que, s'ils sont généraux et personnels, ils cessent par la dissolution de la communauté, et il suffit que les individus qui la composent cessent d'en faire partie, pour être délivrés de la censure s'ils ne l'ont pas encourue individuellement. Quant à l'interdit local, il cesse, s'il est spécial, par la destruction du lieu ; mais si ce lieu est réédifié, l'interdit revit aussitôt. Il peut également cesser par la déclaration de celui qui l'a porté ou de son supérieur. Les Evêques peuvent relever des interdits portés par le droit, s'ils ne sont pas réservés au St-Siège. Les interdits personnels ne se relèvent que par l'absolution, lorsqu'ils ne sont pas portés en mode de pure peine. Il faut, dans ce dernier cas, une dispense pour qu'on en soit relevé (1).

DE LA CESSATION DES FONCTIONS DIVINES

Il est fait mention dans les chap. *Irréfragabili, et quamvis de officio Ordin.* et dans la Clément. *Ex frequenti de sentent. excomm.*, d'une autre peine imposée quelquefois aux églises, ce n'est pas une censure, ni même une peine proprement dite, puisqu'elle n'affecte que le lieu saint et non directement les personnes : elle est portée non

(1) *Manuale tot. jur. canon, n.* 6636.

précisément pour punir, mais en signe de deuil à l'occasion d'un crime gravement injurieux à la maison de Dieu, afin d'exciter par là le coupable à réparer l'outrage qu'il lui a fait.

On ne doit porter cette espèce de peine qu'après avoir cité l'auteur du crime et l'avoir sommé de réparer l'injure. Cette peine n'est jamais personnelle, mais seulement locale, n'affectant que le lieu. Elle consiste dans la défense de célébrer les divins offices et de conférer la sépulture ecclésiastique. Ses effets, d'après bien des canonistes, s'étendent au delà de ceux de l'interdit local, et d'après eux, il est défendu de célébrer les offices divins pendant toute la durée de cette peine dans toute les dépendances de l'Eglise, prohibition qui souffre des exceptions, comme il a été dit plus haut, pendant la durée de l'interdit. Il est cependant d'autres canonistes plus indulgents qui pensent qu'on peut faire à la cessation « *a divinis*, l'application d'une permission contenue dans le ch. *Alma* cité plusieurs fois ci-dessus en parlant de l'interdit. Mais la concession faite aux laïques d'assister à l'office divin pendant les interdits n'est pas accordée pendant la durée de la cessation *a divinis*. Cette peine peut néanmoins être suspendue pendant quelques jours, et on peut et on est autorisé à dire la messe pour renouveler les saintes espèces pour le besoin des moribonds.

Plusieurs des effets de l'interdit sont communs à la cessation *a divinis* ; il est permis d'accorder en ce temps les sacrements qui peuvent être reçus pendant la durée des interdits.

La cessation *a divinis* n'étant pas une censure, ceux qui l'enfreignent ne deviennent pas irréguliers quand ils la violent par l'exercice des fonctions des SS. Ordres (1).

CRAISSON,
vicaire général.

(1) S. Alph. tit. 7, n° 340.

LITURGIE

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES GÉNÉRALES

5e article

Du temps et de la manière de tenir une seule main étendue sur l'autel, sur le bord du Missel, sur le pied du calice ou sur la poitrine.

Les règles à observer ici sont les suivantes :

Première règle. Jamais le Prêtre ne laisse une seule main élevée : si une main est occupée, l'autre doit toujours être posée.

L'enseignement des auteurs est unanime sur ce point, et résulte comme on le voit plus bas, de tout l'ensemble des rubriques. « Quoties, dit Bauldry (Part. III, c, IV, n. 12), « Celebrans dextera aliquid agit, sinistram vel infra « pectus admotam, vel super altare aut corporale retinere « debet. Idem dicendum est quando sinistra aliquid agit : « ita ut numquam unam manum in aere suspensam teneat, « dum altera est in aliqua actione occupata. » Merati enseigne le même principe (*Ibid.* tit. V, n. 10). « Quoties « præstandum est aliquid unica manu, v. g. quando ver- « tenda sunt folia Missalis, vel aliquid simile agendum « est : tunc enim alia manus deponi debet. » M. de Herdt, après avoir indiqué les moments où le Prêtre doit déposer une seule main sur l'autel, tire cette conclusion : « Hinc « patet, quod quando una manus aliquid agit, altera nun- « quam in aere suspensa esse possit, sed poni debeat « super altare, pectus aut librum, prout actio exigit. » Baldeschi donne la même règle (2e éd. p. 16, note 1.)

« Generalmente parlando, quando una mano fa qualche « azione, l'altra non deve rimanere sospesa in aria, ma « deve posarsi o sull' altare, o al petto, giusta l'occor- « renza. » Mgr Martinucci, sans donner la même règle générale, la signale toutes les fois qu'il y a lieu de s'y conformer. « Jamais, dit Mgr de Conny (*Cérém.* 3° édit, « p. 121), pendant qu'une main agit, par exemple tourne « un feuillet, l'autre ne doit demeurer élevée ; mais elle « doit être alors posée sur l'autel, ou au-dessous de la « poitrine, si le Prêtre n'est pas à l'autel. » M. Falise dit la même chose (part. I, ch. I, § 1, n. 9), « Lorsqu'une seule « des deux mains est occupée, l'autre ne doit pas rester « en l'air ; mais il faut la placer ou sur l'autel, ou sur le « livre, ou sur la poitrine, selon les circonstances. »

Deuxième règle. Le Prêtre pose sur l'autel la main gauche seule : 1° toutes les fois qu'il bénit quelque chose, si le contraire n'est pas indiqué ; 2° en disant *Nobis quoque peccatoribus ;* 3° en disant l'oraison *Libera nos* jusqu'à ces paroles *Da propitius pacem ;* 4° après le premier *Agnus Dei* jusqu'à *dona nobis pacem* inclusivement, excepté à la Messe de *Requiem ;* 5° généralement toutes les fois que la main droite est occupée, si le contraire n'est pas prescrit.

La première partie de cette règle résulte de cette rubrique (*Ibid.* tit. VIII, n. 5) : « Cum dicit *et benedic*, signat « manu dextra communiter super hostiam et calicem, sinis- « tra posita super altare. » Cette règle n'est, il est vrai, ni suivie d'une observation qui la généralise, ni répétée ailleurs, sauf au titre IX, n. 1, comme nous allons le dire ; mais elle semble suffire, et d'ailleurs, tous les rubricistes, sans exception, lui donnent une application générale. Observons qu'elle s'applique au signe de la croix que fait le Prêtre sur le Missel en commençant l'introït de la Messe des morts. Les plus anciens auteurs, tels que Gavantus, Bauldry et Lohner, ont enseigné qu'en faisant ce signe de croix, le Prêtre posait la main gauche sur le livre. D'autres auteurs plus récents, tels que Merati, ont laissé libre de poser la main gauche sur le livre ou sur l'autel. La S. C.

des rites a tranché la question par le décret suivant *Question.* « An Sacerdos in Missa de *Requiem* ponere « debeat manum sinistram super altare, dum facit dextera « signum crucis ad introitum ? » *Réponse.* « Affirmative. » (Décret du 7 sept. 1816. N° 4526, Q. 42.)

La deuxième partie est exprimée dans cette rubrique (*Ibid.* tit. IX, n. 3.) : « Cum dicit *Nobis quoque peccatoribus*... sinistra posita super corporale. »

La troisième partie résulte de cette rubrique (*Ibid.* tit. X, n. 1) : « Sinistra super corporale posita dicit secreto *Libera nos quæsumus.* »

La quatrième partie est exprimée dans la rubrique suivante (*Ibid.* n. 3) : « Dicit intelligibili voce *Agnus Dei qui* « *tollis peccata mundi*, et dextra percutiens sibi pectus, « sinistra super corporale posita, dicit *miserere nobis*, et « deinde jungit manus. » La jonction des mains est ensuite prescrite au numéro suivant, après *dona nobis pacem.* L'exception relative aux messes de *Requiem* résulte de ce qui a été dit plus haut au sujet de la jonction des mains.

La cinquième partie se conclut de la première règle.

Troisième règle. — Le Prêtre pose sur l'autel la main droite seule : 1° toutes les fois qu'il tourne les feuillets du Missel de la main gauche ; 2° il peut encore la poser sur l'autel après avoir essuyé les gouttes qui se trouvent sur les bords du calice quand il y a versé le vin et l'eau ; 3° il peut encore le faire en disant les paroles qui suivent les mots *Domine non sum dignus.*

La première partie de cette règle résulte de la première règle.

La deuxième partie est la conséquence de l'enseignement des auteurs qui observent qu'après avoir essuyé les gouttes de vin et d'eau, le Prêtre approche le calice du milieu de l'autel avec la main gauche. Cette action faite de la main gauche nécessite de poser la main droite sur l'autel, d'après la première règle. Or, plusieurs rubricistes font remarquer que si l'autel est long, le Prêtre doit alors approcher le calice du corporal. « Sed quia, dit Merati (*Ibid.* tit. VII, n. 12),

« aliquando propter nimiam distantiam a medio altari ad « cornu epistolæ, a quo deberet calicem accipere, coge- « retur Sacerdos distendere nimis et inelegante brachium « dextrum, ideo stans adhuc in cornu epistolæ, antequam « illinc discedat ut eat ad medium altaris, manu sinistra in « nodo deprehendens calicem, deponit quidem illum in « eodem epistolæ cornu, sed prope corporale a dicta parte « epistolæ. » Janssens fait la même observation (*Ibid.* tit. VII, n. 28) : « Si nimis procul a corporali calix distaret, « eum manu sinistra in nodo deprehendens, deponit proxi- « mius ad corporale. » M. de Herdt suppose la même chose en disant (t. I. n. 229) : « Calicem discoopertum in « cornu epistolæ, sed prope corporale relinquens. » M. Falise dit la même chose ; Baldeschi, Mgr Martinucci et Mgr de Conny enseignent d'une manière absolue et sans aucune distinction, que le Prêtre rapproche le calice du corporal : « Dipone, dit Baldeschi (*Ibid.* n. 58), lo stesso calice verso il corporale. » Mgr Martinucci dit la même chose en spécifiant que cette action se fait de la main gauche (*Ibid.* n. 63) : « S i « nistra admovebit calicem versus corporale. »

La troisième partie repose encore sur l'enseignement des auteurs. Le Prêtre se frappe trois fois la poitrine en disant *Domine non sum dignus* ; mais comment placera-t-il la main droite en prononçant les paroles qui suivent ? Il peut conduire la main lentement pour avoir le temps de les prononcer d'une manière convenable, comme il peut aussi la poser sur l'autel. Cette pratica est enseignée par Baldeschi (*Ibid.* p. 30, note *a*) : « Per aver agio di proferir queste « parole, potra o appoggiar subito dopo ogni percussione « la mano sul corporale, o muoverla lentamente, ed in tal « tempo proferirle. » Observons toutefois que les auteurs ne donnent pas généralement cette pratique et préfèrent que la main se meuve lentement. Mgr Martinucci et Mgr de Conny indiquent cette dernière manière de faire.

Quatrième règle. Lorsque le Prêtre pose une seule main sur l'autel : 1° il la pose étendue et la fait reposer sur l'autel jusqu'au poignet exclusivement ; 2° avant la consécration

et après l'ablution, il la pose en dehors du corporal, si toutefois le corporal n'est pas trop grand ; 3° depuis la consécration jusqu'après l'ablution, il met sur le corporal au moins le pouce et l'index.

La première partie de cette règle se conclut de ce qui est dit au sujet de la première partie de la deuxième règle du paragraphe précédent.

La deuxième est également une conséquence de ce qui a été dit au sujet de la deuxième partie de la même règle. Nous pouvons citer en outre la rubrique qui prescrit au Prêtre de poser la main gauche sur le corporal avant les signes de croix qu'il fait après la consécration à ces mots, *Hostiam puram* et *Corpus et Sanguinem*, et appliquer à cette rubrique le raisonnement relatif à la règle que doit suivre le Prêtre en appuyant les deux mains sur l'autel. Cette rubrique est celle-ci (tit. IX, n. 1) : « Cum dicit *Hos-* « *tiam puram, Hostiam sanctam, Hostiam immaculatam,* « manu sinistra posita super altare intra corporale, dextra « signat ter communiter super Hostiam et calicem... Dextra « signans semel super Hostiam tantum et semel super « calicem, sinistra super corporale posita, dicit *Corpus et* « *Sanguinem sumpserimus.* »

La troisième partie est appuyée sur la même rubrique et sur ce qui est dit au sujet de la troisième partie de la deuxième règle du paragraphe précédent.

Nota. En examinant de près les règles qui viennent d'être données, on voit que le mouvement des mains, doit autant que possible, ne pas dépasser la moitié du corps. Bisso, suivi par Merati, recommande d'une manière toute particulière au Prêtre de ne pas faire intervenir la main droite quand il ouvre le Missel à l'endroit où se trouvent les secrètes ou la préface qu'il doit dire. Le savant liturgiste s'exprime ainsi (*Hier.* l. s. n. 20 ° 47) « Notandum hic est « quod, dum Sacerdos, stans in medio altaris, debet reperire « aliquid in Missali, sive orationes secretas, sive aliud, « quantum fieri potest, debet uti sola manu sinistra, dex- « tera super altare posita, ut ita actus fiant cum omni

« decentia. » M. de Herdt fait la même recommandation (*Ibid.* n. 236) : « Nota Sacerdotem, dum stans in medio « altaris folia vertit, uti sola manu sinistra, quantum fieri « potest, dextera interim super altare posita. » Mgr Martinucci dit aussi (*Ibid.* n. 75) : « Sinistra volvet signaculum « Missalis ad præfationem positum, extensa dextera altari « imposita. » Pour la même raison, il est bon qu'en ouvrant le Missel au commencement de la Messe, le Prêtre commence par le prendre des deux mains, le place perpendiculairement au pupître, et l'ouvre ensuite. S'il fait passer le signet de la droite à la gauche, il le prend dans la main droite pour le faire passer dans la main gauche. Il fait de même en tournant les feuillets lorsqu'il n'est pas au milieu de l'autel et en fermant le livre à la fin de la Messe.

Cinquième règle. 1° Le Prêtre pose la main gauche sur le bord du Missel en faisant le signe de la croix avec le pouce droit sur le commencement de l'évangile ; 2° il peut encore poser une main sur le bord du Missel en tournant les feuillets du livre, s'il n'est pas au milieu de l'autel.

La première partie de cette règle est appuyée sur le décret suivant. *Question.* « An manus sinistra poni debeat « super Missale ad evangelium, cum dextera fit signum « crucis super ipsum? » *Réponse.* « Affirmative » (Décret du 9 sept. 1816. n° 4526, q. 25).

Nota. Cette règle s'applique au dernier évangile, quand le Prêtre le dit dans le Missel, la chose est évidente. Il résulte de là que si le Prêtre peut faire le signe de la croix sur le canon, suivant ce qui sera dit en son lieu, il devrait poser la main gauche sur le bord du canon : cependant, comme il ne peut pas être toujours à portée de le faire, on doit lui laisser la liberté de poser la main gauche sur l'autel : « Sinistra, dit M. de Herdt (*Ibid.* n. 293) posita « super librum si eum signet, vel super altare si tabellam « vel altare signet. »

La seconde partie résulte de ce qui est établi dans la première règle, et des observations qui ont été faites à la suite de la quatrième. Lorsque le Prêtre tourne les feuil-

lets du Missel, s'il est au milieu de l'autel, il observe ce qui est dit à la suite de la quatrième règle ; s'il n'est pas au milieu, il se sert de la main droite, posant la main gauche, comme il est dit dans la première règle ; elle peut être posée sur l'autel ; mais il sera mieux, d'après ce qui est dit, de la poser sur le bord du Missel : elle est ainsi toute prête à recevoir la feuille du Missel quand la main droite l'aura prise et portée vis-à-vis le milieu du livre.

Sixième règle. Le Prêtre pose la main gauche sur la poitrine : 1° Quand il fait le signe de la croix sur lui-même ; 2° Lorsqu'il se frappe la poitrine au *Confiteor* ; 3° Quand il bénit le peuple.

La première partie de cette règle est appuyée sur les rubriques suivantes (*Ibid.* tit. III, n. 5 ; tit. IX, n. 1 et tit. X, n. 2). La première donne la règle générale : « Cum « seipsum signat, semper sinistram ponit infra pectus. » Elle est répétée deux autres fois : « Seipsum signat a fronte « ad pectus signo crucis, sinistra posita infra pectus ; cum « signat se, manum sinistram ponit infra pectus. »

La deuxième partie repose sur cette rubrique (*Ibid.* tit. III, n. 7) : « Cum dicit *mea culpa*, ter pectus dextra manu « percutit, sinistra infra pectus posita. »

La troisième résulte de cette autre rubrique (*Ibid.* tit. XII, n. 1) : « Extensa manu dextra... et manu sinistra « infra pectus posita, semel benedicit populo. »

Nota. Il est un autre moment où Caron fait poser la main droite sur la poitrine ; c'est celui pendant lequel le Prêtre prend le calice de la main gauche pour y verser le vin et l'eau. Les autres auteurs n'en parlent pas, et supposent que le Prêtre joint les mains jusqu'au moment où il prend le calice de la main gauche et enlève le purificatoire de la main droite.

Septième règle. Lorsque le Prêtre pose la main gauche sur la poitrine, 1° il le fait en dehors des limites du signe de la croix, et pendant le *Confiteor*, au-dessous de l'endroit où il se frappe de la main droite ; 2° après la consécration,

il écarte le pouce et l'index, de manière que ces doigts ne touchent pas la chasuble.

La première partie de cette règle résulte des rubriques que nous avons citées à l'appui de la sixième règle, où nous lisons les mots « infra pectus », tandis que le signe de croix se fait « a fronte ad pectus, » et que le Prêtre se frappe sur la poitrine : « percutit pectus. » Gavantus nous rend attentifs à ce point (*Ibid.* tit. III, l. 9) : « ita ut sinistra « manus sit extra terminos crucis a dextra impressa ; « sed tamen supra cingulum eam ponat. »

La deuxième partie repose sur l'enseignement des auteurs : « Advertat, dit Merati (*Ibid.* n. 3), quod quando « signat se signo crucis dicendo *omni benedictione cœlesti*, « ne digiti pollices et indices disjungantur, et ne planetam « tangant. » Janssens fait la même recommandation (*Ibid.* tit. IX, n. 11) : « Bene advertat Celebrans quod cum se « signat cruce, pollices et indices suos non distinguat, « ne hi planetam tangant. »

M. de Herdt dit la même chose (*Ibid.* n. 255) : « Sinistra « infra pectus posita, ita ut pollex et index uniti maneant, « et corpus non tangant. » Baldeschi donne la même règle « (*Ibid.* n. 91) : « Indi mettendosi subito la sinistra sotto « il petto, in modo pero che l'indice e il pollice non toc- « chino la pianeta. » Mgr Martinucci nous rend aussi attentifs à ce point (*Ibid.* n. 100) : « Demittet manuum sinis- « tram infra pectus, cavens ne planetam pollice aut indice « attingat. »

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

—

Déclaration de la S. Pénitencerie

Appropinquante termino extraordinarii Jubilæi a Sanctissimo Domino Nostro Leone Papa XIII universo Catholico Orbi per Litteras — *Militans Jesu Christi Ecclesia* — die XII superioris martii indicti, plures locorum in Europa Ordinarii preces eidem Sanctissimo Domino obtulerunt petentes ipsius Jubilæi prorogationem, eam præcipue ob causam ut sacris Ecclesiæ ministris tempus suppeteret varias et inter se dissitas ac plerumque asperas Dioecesum regiones lustrandi, et fideles, præsertim agricolas, ad salutarem gratiam et remissionem consequendam fructumque Jubilæi percipiendum verbi Dei prædicatione atque spiritualibus exercitiis opportune excitandi.

Quas quidem preces Sanctissimus Dominus benigne excipiens, huic Sacræ Pœnitentiariæ committere dignatus est ut locorum in Europa Ordinariis facultatem faceret prorogandi Jubilæum usque ad diem octavum inclusive proximi mensis decembris, Immaculatæ Deiparæ semper Virgini sacrum.

Quare hæc Sacra Pœnitentiaria, de expressa Apostolica auctoritate, omnibus et singulis locorum in Europa Ordinariis facultatem concedit, qua præsens Jubilæum in sua quisque Diœcesi et pro grege sibi commisso prorogare possint ac valeant usque ad diem octavum inclusive mensis decembris vertentis anni, servata in reliquis omnibus forma ac tenore memoratarum Litterarum — *Militans Jesu Christi Ecclesia ;* — contrariis quibuscumque, etiam speciali mentione dignis, non obstantibus.

Datum Romæ in s. Pœnitentiaria, die VII septembris MDCCCLXXXI.

ALOISIUS CARD. BILIO P. M.
Hippolytus Can. Palombi S. P. Secretarius.

L'Éditeur-Gérant : ROUSSEAU-LEROY.

Amiens. — Imprimerie ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Fuscien, 16.

LA THÉOLOGIE
ET LES CONGRÈS CATHOLIQUES

Discours prononcé, le 10 novembre 1881, à la séance de rentrée des Facultés Catholiques de Lille

Messeigneurs, (1)
Messieurs, (2)

Avec la cinquième année de notre enseignement théologique aux Facultés Catholiques de Lille, nous entrons dans cette période presque uniforme et presque définitive où les travaux seront paisibles, les succès réguliers, les progrès assurés et d'autant plus solides que la préparation en aura été plus longue.

Cette période, je le sens dès aujourd'hui, ne laissera pas que d'embarrasser le rapporteur chargé de vous dire, tous les ans, à pareille heure, ce que ses collègues, ses élèves et lui-même, auront fait dans l'année écoulée, et ce qu'ils se proposeront de faire dans celle qui commencera. Il y aura bien là sujet à des redites assez désagréables pour vous, et plus désagréables encore pour lui.

Si par exemple, Messieurs, je vous racontais en ce moment que nous avons eu, au mois de juillet, de beaux examens couronnés par une très belle séance

(1) S. G. Mgr. Duquesnay, archev. de Cambrai ; Mgr. Hautcœur, recteur des Facultés Catholiques de Lille.

(2) Les membres de l'Assemblée générale et annuelle des Catholiques du Nord et du Pas-de-Calais asssistaient en corps à la séance de rentrée des Facultés Catholiques.

où nous graduâmes cinq de nos étudiants, sous la présidence de l'éminent Archevêque de Cambrai, (1) ou bien ce serait vous dire des choses fort semblables à celles que je vous disais l'année dernière, ou bien ce serait vouer d'avance mon rapport de l'an prochain à ce même péril d'ennuyeuse répétition ; car nous renouvellerons certainement ces examens, cette collation des grades, cette séance solennelle d'aujourd'hui — et cela, Monseigneur, en votre présence qui nous apportera toujours, avec un honneur et un encouragement très précieux, la joie bien vive, bien désirée, de pouvoir offrir, au Métropolitain de la province ecclésiastique de Cambrai, l'hommage d'une admiration et d'un dévouement qu'une âme de théologien est faite pour ressentir, je ne puis pas dire : plus tendrement, plus filialement, — mais je puis dire : plus profondément que toute autre.

Si, par exemple encore, Messieurs, je vous disais que le chiffre de nos étudiants augmente ; que nous avons pu réaliser, pour ceux de la section de philosophie scolastique, le plan d'études depuis longtemps indiqué par nos *Statuts* (2); que notre personnel

(1) cf. *Revue des Sc. Eccl.*, Tome XLIV p. 98.

(2) Il n'est pas inutile d'indiquer le programme d'études de nos étudiants en philosophie (le cours est de deux années) pour 1881-1882. Nous l'empruntons au tableau publié à Lille, chez Bergès, 2, rue Royale.

« 5° Hæ sunt prælectiones *a Philosophiæ discipulis* audiendæ : *anno I*, Philosophia scholastica et Philosophia altior (in Collegio Theologico) ; Physica generalis, Chimica generalis, Geologia et Mineralogia (in Facultate scientifica) ; Lingua latina et Lingua græca (in Facultate litteraria) ; *anno II*, præter dictas omnes materias, excepta tamen Chimica generali, studeant discipuli nostri Linguæ hebraïcæ. »

Avec les 2 *cercles* obligatoires, cela fait une moyenne de 15 heures de leçons par semaine. La *Philosophia altior* dont il est ici question, est un commentaire approfondi sur la

enseignant, qui est aussi un personnel écrivant et écrivant fort abondamment (1), est déjà suffisamment nombreux pour remplir, moyennant sa bonne volonté accoutumée, un programme assez vaste et assez exigeant (2) ; que nous prenons enfin d'utiles mesures pour faire face à d'autres nécessités dont l'heure est désormais prochaine (3), — je ne changerais pas notablement mon annuel et presque perpétuel refrain. Je

Metaphysica d'Aristote ; nous pensons qu'on nous saura gré de cette innovation, ou plutôt de cet heureux retour à des usages dont plusieurs siècles avaient éprouvé l'efficacité. La double mention de la *langue latine* et de la *langue grecque* est relative aux conférences préparatoires à la licence ès-lettres, bien que nos étudiants n'aspirent pas à ce grade, mais seulement à ceux de théologie. Nous croyons aussi que cette mesure sera louée des hommes compétents. — On aimera peut-être d'avoir également le programme, au moins sommaire, de nos cours de théologie pour la nouvelle année scolaire ; le voici : 1° THÉOLOGIE DOGMATIQUE SPÉCIALE, 4 leçons hebdomadaires, (*Logica supernaturalis ; de Deo uno et trino*) ; 2° THÉOLOGIE DOGMATIQUE GÉNÉRALE, 3 leçons ; (*Demonstratio christiana*) ; 3° THÉOLOGIE MORALE, 4 leçons ; (*de virtute religionis et obligationibus ad Deum*) ; 4° INTRODUCTION A L'ECRITURE SAINTE, 2 leçons ; (*Introductio generalis in Scripturam et specialis in libros historicos V. T.*) ; 5° EXÉGÈSE BIBLIQUE, 3 leçons ; (*Evangelium Joannis*) ; 6° DROIT CANONIQUE, 2 leçons ; (*Institutiones, de rebus et judiciis*) ; 7° HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, 2 leçons ; (*quæstiones selectæ ex historia Ecclesiæ a s. V ad XV.*) ; 7° PATROLOGIE, 1 leçon ; (*Patres latini s. IV*) ; 8° LANGUES ORIENTALES, 2 leçons ; (*Grammatica hebraïca et chaldaïca, enarratio textuum.*) Avec les 3 *cercles* obligatoires, cela donne une moyenne de 15 heures de leçons dans les années de théologie.

(1) Les lecteurs de la *Revue* n'ont nul besoin d'être édifiés sur ce point.

(2) Outre les cours mentionnés, le Collège Théologique est chargé de deux cours d'apologétique et d'un cours de Droit canon dans les Facultés laïques.

(3) L'organisation des cours spéciaux de droit canonique ; l'adjonction de cours de Syriaque, d'arabe, d'assyrien, etc., de liturgie et d'archéologie, de philosophie morale et d'histoire de la philosophie, aux cours déjà établis dont on a ci-dessus le programme.

ne lui donnerais pas beaucoup d'attrait non plus, en y ajoutant de la statistique. C'est donc sagesse et bon goût de m'en abstenir.

Toutefois, il est une chose que je ne dois pas omettre : d'abord, et malheureusement, parce qu'elle nous atteint dans nos affections et nos intérêts les plus chers; ensuite, et heureusement, parce qu'elle est tout-à-fait transitoire et qu'elle ne se répètera point, nous en avons la consolante espérance; — c'est que nous serons privés, pendant l'hiver tout entier peut-être, des leçons de notre confrère M. Fuzet, professeur d'histoire ecclésiastique. Une longue maladie, puis une lente convalescence l'ont retenu dans son pays natal ; mais, grâce au soleil plus chaud, au ciel plus clément dont il jouit là-bas, notre ami verra bientôt ses forces reverdir avec les oliviers, et sa santé refleurir avec les orangers.

De notre Collège Théologique à la Théologie elle-même, le passage est si facile que j'ose bien vous inviter à le franchir, vous surtout, Messieurs les membres de cette « Assemblée générale des Catholiques du Nord et du Pas-de-Calais, » qu'on pourrait justement appeler l'Assemblée générale des fondateurs magnifiques et des infatigables soutiens de nos Facultés libres et chrétiennes. Tous les ans, lorsque vous publiez le programme de votre Congrès, nous y retrouvons la mention fidèle de notre enseignement supérieur de Lille ; et par conséquent la mention implicite de cette science sacrée qui est reine et maîtresse de toutes les autres, de cette théologie sublime que nous avons le bonheur de cultiver sur votre sol profondément chrétien, sur votre sol visiblement préparé par la main de la Providence à porter une telle moisson.

Mais ce souvenir pour lequel nous vous devons, Messieurs, une respectueuse reconnaissance, n'est pas

le seul lien formé entre vous et nous. Votre programme, si l'on y regarde de près, est tout entier théologique. Du premier au dernier mot, il vous a été inspiré par le catéchisme qui est la théologie primaire, par la philosophie religieuse qui est la théologie secondaire, et par la théologie supérieure elle-même dont l'influence y est sensible en plus d'un endroit. Théologiens, nous vous tenons pour nôtres, à la seule lecture de ce questionnaire. Et à votre tour, en travaillant à y répondre, vous venez à nous nécessairement.

Vous traitez des œuvres de foi et de prière. Mais la foi n'a pas d'œuvre plus haute, plus puissante, plus complète en ce monde, que la théologie dans laquelle elle prend tout son développement et pour ainsi dire son entier épanouissement : après celui-là, elle n'en attend plus d'autre que la vision béatifique de l'éternité ! Et quelle œuvre de prière surpasse en excellence cette application incessante et pénétrante de la théologie à la parole révélée de Dieu, à Dieu lui-même, à son infinie essence, à ses infinies personnes? Et, par suite, quelle supplication plus agréable à Dieu que la demande qu'on lui fera, — pour son Eglise, de savants et saints théologiens, — et pour ces théologiens eux-mêmes, de zélés et nombreux disciples? « Je désire « plus ardemment que jamais, — ce sont les paroles « de sainte Térèse — que Dieu ait à son service des « hommes qui unissent à la science un entier détache- « ment de toutes les choses d'ici-bas, qui ne sont que « mensonge et dérision. Je sens l'extrême besoin qu'en « a l'Eglise ; et j'en suis si vivement touchée qu'il me « semble que c'est plaisanter de s'affliger, sinon de « leur manque. C'est pourquoi je ne cesse de recom- « mander à Dieu cette affaire ; persuadée qu'un de ces « hommes parfaits, et véritablement embrasés du feu

« de son amour, fera plus de fruit et sera plus utile à « sa gloire qu'un grand nombre d'autres, tièdes ou « ignorants. (1) » Elle écrivait cela, de son grand style séraphique, en l'année 1562 ; et dix ans après, en 1572, le duc Charles II de Lorraine fondait la glorieuse et sainte Université de Pont-à-Mousson ; et dès 1562 même, au moment ou Thérèse d'Avila parlait et priait ainsi, Philippe II d'Espagne, son roi, fondait votre Université de Douai, plus glorieuse et plus sainte encore que celle de Pont-à-Mousson, si j'ose le dire en oubliant un instant ma première pour ma seconde patrie. — Quel chrétien pourrait soutenir que la prière de sainte Térèse ne vous a point donné les Allen et les Stapleton, les Estius et les Sylvius ? Et qui pourrait dire que cette prière, — si nous voulions la continuer, la multiplier, la mettre à la tête de toutes nos œuvres de prière, — ne nous donnerait pas encore de ces soldats qui valent chacun une armée ?

Votre programme, Messieurs du congrès, vous convie aussi à l'examen des questions d'enseignement, de presse, de propagande et d'art chrétien. Mais c'est là vous ramener à la Théologie. Car cet enseignement que vous voulez catholique, large, parfait à tous les degrés : — cet enseignement de l'école, du journal et du livre ; — cet enseignement par le chant et par le dessin, par les expositions et les musées, — vous entendez qu'il conduise tous ceux qui le reçoivent, jusqu'au sanctuaire du Vrai et du Beau infinis, jusqu'à la connaissance et à l'amour de Dieu, jusqu'à l'adoration et à la glorification de Notre-Seigneur Jésus-

(1) 3e *Relation* de son état d'âme ; dans ses *Lettres*, éd. Bouix, tome I, p. 32. Elle donne elle-même un admirable commentaire de ces paroles dans le *Chemin de la Perfection*, ch. III ; voir ses *Œuvres*, même édition, tome III, pp. 17-26. On ne saurait assez relire ces graves considérations.

Christ. Mais à ces hauteurs comment se nomme le savoir humain ? Il se nomme la Théologie : c'est-à-dire la science de Celui qui est le principe et la lumière de toutes les sciences ; c'est-à-dire encore l'art de contempler de plus près, et d'exprimer le moins imparfaitement possible, cet Idéal immuable et radieux dont toutes les formes et les beautés créées, visibles ou invisibles, ne sont que de fugitifs et obscurs reflets.

Puis vous traitez, Messieurs, des œuvres sociales et charitables. Or, remarquez-le bien, les Sociétés chrétiennes, la France tout particulièrement, avaient été faites de droit et de théologie, de bon sens naturel et de doctrine surnaturelle : c'étaient leur granit et leur indestructible ciment. Leur décadence date du jour où le plus divin de ces deux éléments s'est vu éliminer des constitutions et des actes politiques, pour l'être bientôt après des coutumes et des mœurs. Ce jour-là, on n'a plus trouvé, pour unir ensemble les pierres de l'édifice social, qu'une poussière désagrégée et inerte ; et ce qu'il advient d'une nation ainsi dénuée de théologie, hélas ! les paroles seules nous manquent pour le dire. L'œuvre sociale par excellence sera donc de restituer la théologie catholique, sous toutes ses formes, à un peuple en péril de se dissoudre parce qu'elle lui manque. L'œuvre charitable par excellence sera donc de creuser les sillons ou l'Eglise est toujours prête à répandre la semence sacrée de la théologie. Aujourd'hui plus que jamais, le semeur immortel de la vérité divine, Pierre vivant et agissant en Léon XIII, nous prescrit de revenir à ce froment de la philosophie chrétienne, à ce pain de la théologie scolastique, dont les nations catholiques ont vécu tant de siècles. Nous écouterons sa parole et nous obéirons à ses ordres.

Et enfin, Messieurs, pour remplir votre programme,

pour en éclairer toutes les questions, pour en résoudre tous les problèmes, n'avez-vous pas constaté l'absolue nécessité de la théologie et des théologiens ? N'est-ce pas la raison de votre affectueux empressement à les rechercher, à les appeler dans vos commissions, à confier surtout la présidence générale de votre assemblée à l'un de ces prélats dont la charge est toute « théologale, » et dont le nom est synonyme de savoir théologique ? Vous êtes ainsi dans le vrai, dans le droit, dans la suprême habileté. Vos Congrès tirent leur principale valeur de la théologie que vous y faites entrer, et c'est elle, — mille fois plus que votre éloquence, mille fois plus que votre prudence et que votre courage, — c'est elle qui vous procure ces éclatants succès auxquels le monde entier sait qu'il doit applaudir chaque année.

Au douzième siècle, un théologien fameux, — né dans cette grande cité de Lille qui, je l'espère, n'effacera pas son nom de l'humble coin de rue où elle l'a inscrit en de meilleurs jours, — un Docteur également habile dans la philosophie sacrée, dans les sciences et dans la poésie, le *Docteur Universel*, Alain le lillois (1), disait, lui aussi, toutes ces choses à ses contemporains, à ceux-là mêmes peut-être dont vous êtes, Messieurs, les fils et les héritiers. Dans un poème latin que Dante me paraît bien avoir connu et quelque peu imité, (2) Alain nous montre la vertu naturelle de

(1) Voyez ses œuvres et sa biographie dans la Patrologie latine de Migne, tome 210 ; et, dans les tomes 185 et 201, les écrits d'un autre *Alanus*, flamand comme le premier, avec lequel on l'a souvent confondu.

(2) Cela serait facile à démontrer par la comparaison du poète florentin et du lillois ; ce que nous rapportons de celui-ci y suffira amplement pour qui a lu Dante. Le « Docteur universel » était d'ailleurs en assez grande réputation pour que l'Alighieri n'ait point négligé de le consulter.

Prudence montant vers les cieux, pour y demander à Dieu, en faveur de l'homme déchu, de l'homme misérable et sans espérance, une âme nouvelle, « intelligente et sagace, énergique et modeste, tout imprégnée de foi et de lumineuse piété : — une âme qui, revêtue du manteau de la chair, descendra en ce monde pour y remplacer le crime par la religion et le péché par la vertu. »

« Quæ, carnis vestita toga, sic visitet orbem
« Quod facinus redimat pietas, virtusque reatum. »

Mais voici la Prudence arrêtée dans sa marche : son chemin est ténébreux, incertain, impraticable : les lumières et les forces de la raison sont insuffisantes à la conduire plus haut et plus loin. Il faut que la Théologie intervienne, la Théologie à la physionomie virginale et toute céleste,

« . . . . . Faciesque simillima cælo ; »

portant de la main gauche un sceptre royal, et de la droite un livre sur lequel son regard revient toujours :

« . . . . . Ad librum plerumque recurrit ocellus. »

Gracieusement, elle se présente comme un guide et une compagne. A sa suite, la Prudence s'élève dans les sphères supérieures, jusqu'à l'empyrée où habitent les saints et où règne Marie. Mais tant de splendeurs l'accablent maintenant, comme tout à l'heure tant de ténèbres : elle tombe dans un profond évanouissement. La Théologie et sa divine sœur, la Foi, secourent cette défaillante messagère, la raniment par un breuvage mystérieux, et lui donnent un miroir sacré où ses yeux pourront désormais lire, sans péril quoique obscurément encore, les secrets de la science et de la volonté infinies. Elle parvient ainsi jusqu'au trône de l'éternelle Majesté. Sa requête est favorablement accueillie. Dieu enverra sur

la terre une âme nouvelle, l'âme chrétienne, ornée des richesses et des grâces de la divinité même ; — céleste passagère qui ne s'attardera point aux frivolités d'ici-bas, et pour qui ce corps mortel ne sera plus ni une prison fatale, ni un tombeau, mais une libre hôtellerie :

« Spiritus a cælo terris demissus, in orbe
« Terreno peregrinus erit, carnisque receptus
« Hospitio, luteum tegmen novus hospes habebit. (1) »

Que voulons-nous, catholiques français ? Ah ! rendre à la France une âme chrétienne, une âme aimant et adorant le Christ adorable qui aime les Francs ! Une patrie sans âme, une nation sans vie, un peuple blessé au cœur par le fer de la révolution : qui d'entre nous s'y résignerait ? O Dieu de Clovis, Dieu de Tolbiac et de Reims, rendez-nous l'âme de la France baptisée, l'âme de nos pères les croisés de Rome et de Jérusalem, l'âme enfin de notre âme !

Et nous, Messieurs, ne perdons pas les leçons du vieux Docteur lillois ; et sachons bien que si les efforts de notre prudence et de notre zèle doivent préparer le miracle de cette résurrection, c'est la Foi et la Théologie, pareilles aux deux sœurs de Lazare, qui obtiendront de Notre-Seigneur Jésus-Christ le mot sauveur : « ô France, lève-toi et reviens ! » *Lazare, veni foras !*

Dr Jules DIDIOT.

(3) Les passages cités appartiennent à l'*Anticlaudianus*, lib. V, cc. 3-4 ; lib. VI, c. 7.

ETUDE HISTORIQUE

SUR LE *PLACET*

—

2e Article.

—

II. LE *PLACET* EN ITALIE AU XIXe SIÈCLE.

L'Italie tout entière fit revivre, pendant le XIXe siècle, malgré les concordats, ses prétentions à l'examen et à l'approbation des bulles pontificales. Chacun des petits Etats qui la composaient, revendiquait pour lui le *placet*. Lorsqu'elle se fut unifiée, grâce à des empiètements sacriléges, et qu'elle n'eut plus laissé au Souverain Pontife qu'un territoire amoindri et cependant encore ardemment convoité, le but principal de son gouvernement fut de séparer les évêques de Rome, en leur défendant de publier tout document religieux venu d'une autorité non résidante dans le royaume, sans avoir obtenu le *placet* royal. Il n'y eut d'exception que pour les actes qui ne concernaient que le for intérieur. Les décrets du 17 février et du 24 septembre 1860, du 5 mars 1863 sont rédiges dans ce sens.

Le sacrilège consommé au mois de septembre 1870, pour donner satisfaction, en apparence du moins, à la conscience catholique, qui s'inquiétait pour la liberté du Chef de l'Eglise, l'Etat renonça à tout droit de *visa* sur les actes pontificaux, à l'exception des décrets sur

l'administration des biens ecclésiastiques et les provisions bénéficiales (Loi du 13 mai 1871, art. 16, tit. II). Les évêques refusèrent longtemps de solliciter l'*exequatur* pour le décret de leur institution : le Gouvernement ne voulut point les mettre en possession des biens de leurs églises. Enfin, le 29 novembre 1876, la S. Congrégation de l'Inquisition les autorisa, eu égard aux difficultés particulières des circonstances, à tolérer cet abus de la force.

Dans le mois de janvier 1877, la Chambre des députés vota une loi contenant les peines les plus sévères contre tout membre du clergé, prêtre ou évêque, qui publierait un décret ecclésiastique émané du pape ou d'une autorité quelconque, capable de troubler la paix des familles et d'alarmer la conscience publique : seraient coupables de ce crime tous ceux qui dénonceraient une loi ou un acte de l'autorité civile comme contraires aux lois de Dieu ou de l'Eglise.

Pie IX protesta, le 12 mars suivant, dans un consistoire solennel, contre cette tyrannie qui enlevait à l'Eglise toute sa liberté d'enseignement. Son allocution respirait la douleur la plus grande, en présence de vexations toujours renaissantes. Enfin, le Sénat italien refusa de s'engager plus avant dans la persécution et rejeta la loi.

III. LE *PLACET* EN ESPAGNE AU XIXe SIÈCLE

L'Espagne avait statué dans son code pénal, publié le 19 mars 1848 et revu le 30 juin 1850, des peines assez sévères contre ceux qui promulgueraient des actes pontificaux en dehors des formes prescrites par les lois. Le Concordat de 1851 a abrogé, en droit, cette pénalité ; mais, en fait, chacun sait que le gouvernement ne se fait pas défaut, de temps à autre, d'empêcher la

publication de certaines pièces qui lui déplaisent. Cependant, après quelques discussions assez vives, il autorisa, ou du moins laissa faire celle de l'encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus*.

IV. LE *PLACET* EN ALLEMAGNE AU XIXe SIÈCLE.

1. PRUSSE.

Nous avons vu, dans la première partie, les principes essentiellement faux du code prussien de 1794, dont la conséquence immédiate était d'enlever à l'Eglise catholique toute autonomie et toute indépendance, de la priver de toute communication avec son chef suprême, et de n'en faire qu'une secte privée, sous l'autorité du roi. Le gouvernement prussien, il est vrai, en concluant un concordat avec le Saint-Siège en 1821, traitait au moins d'égal à égal avec l'Eglise, et renonçait par là implicitement à ses principes : un traité ne pouvait se conclure qu'avec une société indépendante de l'Etat et en possession de certains droits. Mais ce n'était là qu'une reconnaissance purement métaphysique et qui ne devait influer dans la pratique journalière du gouvernement de l'Etat que longtemps après, grâce au concours de certains événements que nous allons rappeler.

Le 21 novembre 1803, le roi Guillaume III donna un décret pour les provinces orientales du royaume, dans lequel il déclarait que tous les enfants nés d'un mariage mixte seraient élevés dans la religion du père, et annulait tous les contrats renfermant une clause contraire : le 17 août 1825, ces dispositions furent étendues aux Provinces Rhénanes et à la Westphalie. Pie VIII, dans un bref adressé aux évêques de ces provinces, le 25 mars 1830, les exhorta à détourner autant que

possible les fidèles de ces sortes de mariages, et à ne les permettre que sous certaines conditions ; celle-ci entre autres dont on ne devait jamais se départir, que les enfants seraient toujours élevés dans le sein de l'Eglise catholique, quelle que soit d'ailleurs la religion du père. Le gouvernement interdit la publication de ce bref ainsi que celle de l'instruction du cardinal Albani qui l'accompagnait ; puis il demanda à Grégoire XVI, qui venait de succéder à Pie VIII, de vouloir bien changer quelques expressions défavorables au gouvernement.

Le chevalier de Bunsen, chargé de ces négociations, ne put déterminer le Souverain Pontife à faire aucun changement dans des actes de cette importance, dont toutes les expressions avaient été mûrement approfondies et pesées. Il ne restait plus au gouvernement que la voie de la persécution, voie dangereuse, qu'on se repent toujours d'avoir suivie. L'archevêque de Cologne, Mgr Clément Auguste, baron de Droste Vischering, en supporta les premiers coups. Par ordre royal, il fut enfermé dans la forteresse de Minden, pour avoir exécuté les prescriptions pontificales. Ce fut ensuite le tour de Mgr Martin de Dumin, archevêque de Posen, qui fut incarcéré à Colberg. Son crime était d'avoir publié, le 17 février 1838, la doctrine de Rome sur les mariages mixtes. Le gouvernement avait d'abord annulé sa lettre pastorale, et l'avait déclaré déchu de la dignité épiscopale, avant de le priver de la liberté.

Le clergé, le peuple catholique tout entier embrassèrent avec ardeur la cause des deux évêques persécutés : aussi les hommes politiques virent bientôt que l'on avait fait fausse route, et que persister dans le système de vexations contre l'Eglise, c'était s'attirer chaque jour des difficultés de plus en plus grandes,

sans aucune utilité pour le bien public. Frédéric-Guillaume IV comprit mieux que personne qu'il était de son devoir de revenir sur les décrets précédents. Il rendit d'abord la liberté et leurs sièges aux deux évêques prisonniers ; ensuite, par un décret ministériel du 1er janvier 1841, il déclara libres de toutes entraves les relations hiérarchiques des évêques avec le Souverain Pontife. Cependant il exprimait le désir que les actes pontificaux concernant les choses purement spirituelles ne fussent pas mis à exécution sans avoir été communiqués au gouvernement, et ceux qui avaient un rapport quelconque, ne fût-ce que médiat, avec le temporel, sans avoir obtenu son consentement. Il faisait aussi des vœux pour que la liberté de communication avec le Saint-Siège ainsi rétablie, ne soit plus désormais interrompue. C'était un grand pas de fait vers l'indépendance de l'Eglise, mais ce n'était cependant pas l'indépendance complète. Encore quelques années, et l'Eglise allait l'obtenir.

Ce succès partiel était dû à l'intervention de Louis, roi de Bavière, qui avait élevé une voix puissante en faveur de la liberté contre l'opposition tyrannique de la Prusse et des autres Etats protestants. Dans le même temps, Mœhler, Dœllinger et d'autres professeurs distingués de l'Université de Munich, défendaient avec autant de science que d'autorité le droit canonique, et, dans les provinces du Haut-Rhin, le jeune clergé, animé et soutenu par l'exemple de ses chefs, protestait énergiquement contre cet empiètement de la puissance civile sur les choses religieuses.

Lorsque la tourmente révolutionnaire eut ébranlé presque tous les trônes de l'Europe, en 1848, les catholiques firent preuve d'une admirable fidélité aux pouvoirs légitimes ; ce qui leur concilia l'estime, sinon

la bienveillance des gouvernements. D'ailleurs le vent était à la liberté ; puisqu'on l'octroyait pleine et entière à tous, pourquoi la refuserait-on à la seule Eglise catholique ? Aussi, à la diète de Francfort (1848), après de longues discussions, on établit comme principe fondamental de toutes les nouvelles constitutions politiques, qu'on laisserait à chaque société religieuse le droit de se gouverner et de s'administrer par elle-même, sans autre restriction que de respecter les lois de l'Etat, comme toute autre société existant dans l'Etat. Il fut surtout question de l'Eglise catholique dans les séances du 21 août au 8 septembre : la grande majorité des députés était disposée à faire disparaître toutes les entraves mises jusqu'alors à sa liberté, à lui laisser son autonomie propre, à lui permettre de régler ses affaires intérieures et extérieures indépendamment de l'Etat, enfin, de n'imposer d'autres limites à sa liberté et d'autre contrôle à ses actes que les limites et le contrôle établis pour toute corporation civile.

Quelques mois après, les évêques réunis à Wurtzbourg firent des vœux pour la suppression du droit de *placet* et de *l'appel comme d'abus*, (14 novembre 1848).

Frédéric-Guillaume IV tint compte de ces aspirations dans la constitution qu'il présenta en 1848, mais qui ne fut promulguée que le 30 janvier 1850. On y lit : art. XV. « L'Eglise catholique romaine, comme toute autre société religieuse, est libre de se gouverner par elle-même » ; art. XVI. « Les communications des sociétés religieuses avec leurs chefs sont entièrement libres, la publication de leurs ordonnances est réglée par les lois générales sur la presse ». C'était renoncer clairement à tout examen sur les décisions pontificales ; d'ailleurs, les discussions qui eurent lieu au sein des chambres à propos de ces articles montrent évi-

demment que telle était la pensée du gouvernement.

Les lois de mai 1873 ont changé l'article XV de la Constitution de 1850 et y ont apporté une restriction importante : la liberté de se gouverner n'est laissée à l'Eglise que sous l'inspection de l'Etat. En outre, elles ont refusé au Souverain Pontife tout exercice de juridiction sur le territoire de l'empire, (5 avril et 12 mai 1873). Aujourd'hui, après de longues et dures vexations, le gouvernement semble comprendre que, au point de vue même politique, il est toujours dangereux de persécuter l'Eglise. Sans toutefois rapporter ses décrets, pour ne point se contredire, il en presserait moins l'exécution. Plaise à Dieu qu'il veuille rendre bientôt une complète liberté à cette église depuis si longtemps éprouvée (1) !

2. AUTRICHE.

Jusqu'en 1848, les lois josephistes réglèrent les rapports de l'Eglise et de l'Etat, ou plutôt consacrèrent les usurpations de l'Etat sur l'Eglise, en Autriche. Mais les secousses de cette année mémorable devaient avoir quelque bon résultat. Dieu, qui gouverne les empires et les peuples, montra une fois de plus, que tout sur la terre se fait pour l'Eglise.

L'empereur d'Autriche, François-Joseph I, fonda sa Constitution du 4 mars 1849 sur les principes de liberté proclamés à la diète de Francfort. Les évêques, auxquels ces principes généraux ne suffisaient pas, réclamèrent directement dans le concile de Vienne, (30 avril, 17 juin 1849) l'abolition du *placet*. De là le décret du 18 avril 1850, qui fit en partie droit à leur demande. Ainsi, art. I, il est reconnu aux évêques et aux fidèles le droit de communiquer librement avec le Pontife

(1) Cf. Müller, l. c.

romain pour toutes les choses spirituelles, et celui de publier ses rescrits sans l'approbation du gouvernement. L'article II permet aux évêques de promulguer leurs mandements sans l'autorisation civile, avec cette unique restriction que, dans les cas où ces mandements auront quelque effet externe, une copie en sera remise au gouvernement.

Enfin, le concordat du 18 août 1855 fit disparaître jusqu'aux dernières traces du *placet*. Dans toutes les affaires ecclésiastiques et spirituelles, y est-il dit, les communications entre le Souverain Pontife et les évêques seront absolument libres, et il n'y aura aucune obligation de solliciter le *placet* royal. Telle est la teneur de l'article II, complété par l'article III, qui accorde aux évêques la permission de correspondre librement avec leurs diocésains, et par l'article IV, qui permet la convocation des conciles provinciaux et des synodes, sans aucune intervention du gouvernement.

En retour de ces concessions, Pie IX, dans sa lettre du 5 novembre 1855, exhortait les évêques autrichiens à communiquer leurs mandements au gouvernement, dans le temps même où il les publiaient, uniquement pour qu'il en prît connaissance, *eodem tempore... notitiæ dumtaxat causa*, et à agir de la même manière pour les actes synodaux.

Pendant quelque temps, le concordat fut observé : ainsi, lors de la publication de l'Encyclique *Quanta cura*, le Cabinet autrichien déclara que le Gouvernement n'était pas en mesure d'exercer une influence sur la conduite que tiendrait l'épiscopat, et que l'exposé des erreurs qui était annexé à la bulle n'était pas de nature à motiver un changement des lois et des institutions (1). Ce n'était pas sans de constantes oppositions de la part du

(1) *Le Monde*, 11 janvier 1865.

parti libéral, qui réclamait l'abolition du contrat de 1855. Le comte de Beust, un protestant, étant parvenu au pouvoir, en 1867, n'eut rien de plus pressé à faire que de présenter trois projets de lois, qui étaient une grave dérogation au concordat (25 mai 1868). Pie IX les condamna, le 22 juin 1868 : de là, vive irritation du chancelier. Enfin le dogme de l'infaillibilité fournit à celui-ci l'occasion vivement désirée de déclarer que le concordat était abrogé. Il le fit par une lettre adressée au Souverain Pontife, le 30 juillet 1870. Quatre ans plus tard, à l'exemple du chancelier d'Allemagne, il fit encore sanctionner des lois iniques sur les affaires ecclésiastiques. Il est à remarquer qu'il n'y inséra aucune mention du *placet*, non pas qu'il ait voulu s'en dessaisir, mais parce que, le considérant comme tout-à-fait vieilli et inefficace, il cherchait d'autres moyens plus expéditifs d'enchaîner la liberté de l'église (1).

3. BAVIÈRE.

Nous avons vu plus haut les origines récentes encore du *placet* en Bavière. Au commencement de ce siècle, le comte Montgelas l'appliqua avec une incroyable rigueur pour les actes pontificaux et les mandements épiscopaux : il ordonna même de mettre en gros caractères sur ces derniers : *Avec la suprême autorisation du sérénissime électeur palatin de Bavière* (1803). Le Pape Pie VI présenta des remontrances, les évêques des prières : tout fut inutile, car un nouveau décret sanctionna le *placet* comme un droit inhérent à la royauté (24 mars 1809).

Montgelas quitta enfin le pouvoir. Le roi Maximilien-Joseph, sincèrement chrétien, conclut avec Pie VII,

(1) Müller, p. 118.

le 24 octobre 1817, un concordat, dans lequel il renonçait expressément au droit de *visa*, et révoquait tous les édits antérieurs contraires à la présente convention. (Art. XII, 1. et art. XVI). Mais le jour même où fut publié le concordat, parurent aussi deux actes que l'on donnait comme parties intégrantes de la convention et qui étaient en contradiction formelle avec elle. C'était d'abord une nouvelle constitution où l'on défendait de mettre à exécution aucune loi ecclésiastique sans l'inspection et l'autorisation du roi (tit. IV, § 9) ; puis un *Edit sur les relations intérieures et juridiques du royaume de Bavière, concernant la religion et les sociétés religieuses*, dans lequel on revendiquait les droits royaux *circa sacra*, le recours au prince, le droit de *placet*, etc. En un mot, ce dernier édit n'était en substance que la reproduction de celui de 1809.

Le Pape protesta contre l'édit de religion, par des lettres données le 13 janvier 1819 ; des pourparlers furent entamés aussitôt, et le roi déclara que l'Edit de religion ne regardait que les sujets qui n'appartenaient pas à l'Eglise catholique ; que pour ceux qui lui étaient soumis, il fallait s'en tenir à la lettre du concordat. Enfin, pour dissiper tout doute, il donna, le 15 septembre 1821, l'édit de Tegernsée où il renouvelle la promesse d'exécuter le concordat dans toute sa teneur, comme loi d'Etat. Il n'en fut rien, car le gouvernement s'en tint aux restrictions établies par l'édit de religion.

Cependant, en 1841, le roi Louis I, par un décret du 25 mars, permit aux évêques d'entretenir des relations directes avec le Souverain Pontife, sans l'intermédiaire de l'ambassade bavaroise à Rome. Ce prince était animé des meilleures intentions à l'égard de l'Eglise catholique; mais aussi il était jaloux pour tout ce qu'il croyait

être prérogative de la couronne. Jamais on ne put le déterminer à renoncer franchement au *placet*. Le 11 décembre 1843 et le 12 février 1849, de nouvelles concessions furent faites à l'Eglise, concessions incomplètes, qui laissaient subsister l'Édit de religion. Les évêques de Bavière, réunis à Frisingue en 1850, en demandèrent l'abrogation à Maximilien II. La cour accéda en partie à leurs vœux, le 30 mars 1852, en exemptant du *visa* les bulles du jubilé et des indulgences, tout en rappelant sa nécessité pour les autres actes religieux. Le 28 avril 1852, le 15 mai 1853 et le 25 juillet 1854, nouvelles adresses des évêques au gouvernement, qui y répondit enfin, le 9 octobre 1854, en n'exigeant plus la vérification des bulles apostoliques que dans les cas extraordinaires où elles toucheraient à l'ordre politique. Ces termes généraux étaient une menace perpétuelle pour la liberté de l'Eglise. On le vit bien, lors de la publication du dogme de l'infaillibilité ; car, le 9 août 1870, le ministre défendit aux archevêques et aux évêques de promulguer les décrets du Vatican avant d'avoir obtenu l'autorisation du gouvernement. Comme il ne paraissait pas disposé à l'accorder, les évêques s'en passèrent, et lui adressèrent ensuite une requête sur le *placet* (15 mai 1871). La réponse du ministre fut pleine de hauteur et d'insolence. La tribune de la chambre des députés retentit aussi des plaintes du député Herz, qui accusait les évêques de violer publiquement la constitution. Plus tard, M. Streber, maître de religion à Munich et M. Hergenrœther, professeur à Wurzbourg, furent inquiétés pour avoir enseigné le dogme de l'infaillibilité.

Les relations sont tendues, aujourd'hui plus que jamais, entre le gouvernement de Bavière et l'Eglise. On n'a point officiellement déchiré le concordat, mais on

veut le rendre absolument inefficace dans la pratique. Ainsi le décret ministériel du 20 novembre 1873 a supprimé les concessions faites à l'Eglise en 1852, et statué qu'à l'avenir, dans toutes les affaires ecclésiastiques, on n'appliquerait plus que l'Edit de religion avec les lois et ordonnances qui s'y rattachaient (1).

4. PROVINCES DU RHIN SUPÉRIEUR.

Ce n'est qu'en 1803 que des provinces catholiques furent annexées au Wurtemberg. Un conseil spirituel fut composé pour les administrer ; il réclama aussitôt tous les droits *circa Sacra*, et, en particulier, le droit de *visa* sur tous les actes religieux concernant la liturgie, la discipline, le dogme même. Tel était l'esprit de la loi de 1806, portée par le roi Frédéric.

Dans le duché de Bade, l'article XXII de la constitution du 11 février 1803 imposait l'*exequatur* pour tout ce qui se rapportait ou directement ou indirectement à la vie civile ; et la constitution du 14 mai 1807 revendiquait le droit de *placet* dans le sens le plus absolu du mot et des idées à cette époque. Absolument semblable fut la conduite des gouvernements de Hesse et de Nassau, malgré les promesses solennelles qu'ils avaient faites, de laisser à la religion toutes les prérogatives dont elle jouissait et d'empêcher toute violation de ses droits.

L'Eglise avait pu concevoir quelque espérance, lorsque les députés des provinces du Rhin supérieur se réunirent à Francfort en 1818 pour régler les affaires religieuses de leur pays : espérances bientôt déçues, car, dans les articles qui devaient servir de base au concordat, comme dans la lettre qu'ils écrivirent, en 1819, au Souverain Pontife, ils s'arrogent le droit de

(1) Müller, l. c. p. 92-97.

placet pour toutes les lettres pontificales ou épiscopales' quel qu'en soit d'ailleurs l'objet : ils l'étendent même aux anciennes bulles qu'il est défendu d'alléguer sans l'assentiment réitéré du gouvernement, assentiment révocable à volonté. Le Saint-Siège protesta contre ces principes, dont il fit clairement, mais inutilement voir la fausseté ; car ils furent insérés dans la *pragmatique ecclésiastique* que chaque état devait publier chez lui.

Quelque temps après, un concordat intervint entre ces provinces et le pape Léon XII. L'article VI contenait l'abrogation du *placet*. Il y était dit, en effet : « La liberté de communiquer avec le Chef de l'Eglise pour les affaires ecclésiastiques est laissée aux archevèques et aux évèques... etc. » Pure hypocrisie que tout cela : ne vit-on pas les gouvernements, en publiant le concordat, y retrancher l'article VI, et y ajouter la clause qu'il ne dérogeait en rien *juribus majestaticis ?*

Après la révolution de 1848, les évèques cherchèrent à profiter des bonnes dispositions des Etats et sollicitèrent l'abolition du *placet*. Ceux-ci en maintinrent la nécessité pour toutes les ordonnances générales, émanées du pape ou des évèques, qui avaient un rapport avec la politique ; pour celles purement spirituelles, il fallait les communiquer aux gouvernements en même temps qu'on les publiait, non pas pour obtenir son autorisation, mais uniquement pour qu'il en prît connaissance (1 mars 1853). Le 18 juin 1853, l'épiscopat fit encore entendre des remontrances qui ne furent pas écoutées.

Un nouveau concordat fut cependant négocié entre Pie IX et Guillaume I, roi de Wurtemberg, le 8 avril 1857, et promulgué par le roi, le 21 décembre suivant. Le roi abdiquait tout droit d'*exequatur* ; le

pape invitait les évêques à communiquer à la cour leurs mandements exclusivement spirituels et à agir de concert avec elle pour les autres. Ce n'était qu'un jeu de la part du prince : les chambres refusèrent de reconnaître le concordat, le 16 mars 1861, et lui substituèrent, le 30 janvier 1862, une nouvelle loi religieuse imitée de celle du 1er mars 1853.

Mêmes procédés dans le grand duché de Bade ; la convention signée avec le Souverain Pontife, le 28 juin 1859, et publiée par le Grand Duc, le 5 décembre, fut annulée par la Chambre, qui rétablit la nécessité du *placet* pour tous les rescrits qui touchent aux choses civiles, *res ingredi civiles*. Qu'entend par là le Gouvernement ? Il l'a montré en interdisant, le 23 décembre 1865, la publication d'une ordonnance de l'archevêque de Fribourg sur l'éducation, le 16 décembre 1870, celle des décrets du Vatican, et le 22 novembre 1876, celle de la constitution apostolique sur les vicaires capitulaires.

5. SAXE.

Le royaume de Saxe comprend, sous le rapport ecclésiastique, le territoire exempt de la haute Lusace, où la jurisdiction épiscopale est exercée par le doyen du chapitre de Saint-Pierre, à Bautzen, et les provinces héréditaires de Saxe, placées sous un vicaire apostolique, qui réside à Dresde. Mais depuis 1830, le chapitre de Saint-Pierre a toujours nommé pour doyen le vicaire apostolique de Dresde, de sorte que l'administration catholique de la Saxe se trouve réunie en une seule main. (1).

Un mandat royal très détaillé, en date du 19 février 1827, fixa la manière dont la juridiction catholique serait

(1) *Bibl. théol. du XIX Siècle*. Droit canon, t. I. p. 236.

exercée dans les provinces héréditaires de Saxe. Entre autres choses, il est dit que nul document émané du pape ou du vicaire apostolique ne peut être publié à l'insu du roi et sans le *placet* royal. L'application de cet article du mandat donna lieu à de curieux démêlés. Nous en empruntons le détail au récit du docteur Vering, dans le livre que nous venons de citer.

« Dans l'automne de 1870, l'évêque Forwerk, vicaire apostolique de la Saxe, connu pour l'aménité de son caractère, avait publié une lettre pastorale où il s'occupait principalement de la situation du pape. Le ministre des cultes refusa le *placet*, parce que la conduite du gouvernement italien était qualifiée d'indigne. L'évêque retira de lui-même les exemplaires imprimés et ceux déjà expédiés de sa lettre. Le même ministre des cultes refusa à l'évêque l'autorisation de promulguer officiellement le dogme de l'infaillibilité du pape, et cette promulgation n'eut pas lieu. Il s'exprima dans le même sens à propos d'une interpellation du député Albert Louis, dans la seconde chambre, le 26 février 1873.

Le gouvernement de Saxe permit au contraire de publier la lettre pastorale collective des évêques assemblés à Fulda, et cette lettre fut lue dans les Eglises catholiques de Saxe, le 18 juin 1871. Du 6 au 13 juillet 1873, le *Journal catholique de Saxe* publia une série d'articles où il démontrait que, selon la doctrine catholique, les décrets dogmatiques n'avaient pas besoin, pour être valides, d'être formellement publiés (cela est vrai de tous les actes émanés des chefs de l'Eglise, quand même ils n'ont pas un caractère dogmatique) : que, du reste, la lettre pastorale de Fulda n'était pas une proclamation de l'infaillibilité.

C'est pourquoi le député Louis interpella le gouver-

nement dans la seconde chambre, 22 octobre 1873, et l'invita à signifier au vicaire apostolique de faire en sorte que l'interprétation du mandat de 1871, répandue par le *Journal catholique* fût désavoué, et qu'il fût constaté que la proclamation du dogme de l'infaillibilité n'avait pas eu lieu en Saxe, qu'elle n'avait pas été licitement tolérée et qu'elle ne pouvait l'être. (*Gazette de Cologne*, 1873. n. 298.)

Dans la séance du 5 novembre 1873, le député Louis essaya de la façon la plus odieuse et la plus absurde, e justifier son interpellation.

M. de Gerber, successeur de Falkenstein au ministère des cultes, répondit que le *Journal catholique* était une entreprise privée, que ses articles n'avaient aucune portée officielle, que l'origine, le caractère, le contenu de la lettre pastorale de Fulda ne permettaient pas de la considérer comme une promulgation du dogme de l'infaillibilité pour la Saxe, que dans tout ce qui aurait des conséquences pratiques dans la vie gouvernementale, l'Etat ferait prévaloir cette manière de voir.

Le journal officieux de Dresde essaya également de calmer les esprits au sujet de l'interpellation de Louis. Cependant celui-ci, continuant de s'échauffer, fit la proposition suivante : Le gouvernement est invité à demander compte au vicaire apostolique de l'illégalité qu'il a commise (en ordonnant la lecture de la lettre pastorale de Fulda) et à l'obliger par une déclaration affichée dans toutes les églises catholiques de Saxe d'informer la population catholique que la proclamation faite autrefois, du haut de la chaire, du dogme de l'infaillibilité était contraire aux lois du pays et n'avait par conséquent aucune valeur légale. La proposition fut renvoyée à la troisième députation, parce que le mi-

nistre d'Etat, de Nostiz-Walwitz, refusa de la discuter et demanda la clôture des débats.

Dans cette députation, le gouvernement déclara qu'il n'avait pas considéré la lecture de la lettre pastorale comme une promulgation du dogme. Sur le rapport du député Gebert, la députation déclara à l'unanimité qu'elle passerait outre à la proposition Louis, parce que les renseignements recueillis depuis ne permettaient pas d'admettre les faits allégués par lui. En même temps, la majorité de la députation émit la proposition suivante : Le gouvernement sera invité à faire connaître au plus tôt, que la lecture de la lettre pastorale faite du haut de la chaire, n'était pas et ne pouvait pas être une proclamation du dogme. Cette proposition fut acceptée le 5 décembre 1873, dans la deuxième Chambre, par 79 voix contre 3.

Et afin que personne ne pût douter que cette proposition était émise, non pas à cause de sa teneur ridicule, mais comme un moyen adroitement imaginé pour introduire une législation hostile à l'Eglise, la Chambre adopta à l'unanimité la proposition suivante de M. Streit : « Les droits de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise catholique seront soumis à un nouveau règlement. »

Mgr Forwerk ayant déclaré que le dogme de l'infaillibilité, tout en obligeant la conscience des fidèles, n'avait été publié en Saxe, ni officiellement, ni ecclésiastiquement, la première chambre résolut de ne plus s'occuper de cette question, tout en donnant son assentiment à une règlementation nouvelle des *droits* de l'Etat sur l'Eglise catholique (1).

Cette loi fut édictée en 1876, et imitée des lois autrichiennes de mai 1874.

(1) *Bibl. th. du XIXe siècle, lc.* p. 237-238. *V. Gazette de Cologne*, 1873, n° 336, 1er supplément.

6. HANOVRE.

La constitution hanovrienne du 6 août 1840, tout en admettant la liberté de conscience, et en plaçant le catholicisme sur le même pied que le protestantisme, maintenait cependant le *placet*. Mais depuis le 1er octobre 1867, la constitution prussienne s'applique également au Hanovre devenu province prussienne.

7. BRUNSCHWIG.

Le Brunschwig réclame aussi le *placet*, quoiqu'il garantisse la liberté de la presse. Le § 215 de la constitution est ainsi conçu : « Les dispositions générales prises en vertu de la puissance ecclésiastique, les ordonnances rendues par des supérieurs ecclésiastiques étrangers, de quelque nature qu'elles soient, ne peuvent être ni publiées, ni exécutées, sans approbation préalable du gouvernement du pays. »

V. LE *PLACET* EN BELGIQUE AU XIXe SIÈCLE.

Nous avons fait une exception en faveur de la Belgique. La constitution de ce pays consacre, en effet, la libre correspondance des fidèles avec leurs chefs et des chefs entre eux. Cette indépendance est formulée dans l'article 16 : « L'Etat n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination, ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, *ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec leurs supérieurs, ni de publier leurs actes*, sauf en ce dernier cas, la responsabilité ordinaire en matière de presse et de publication. »

Le congrès belge, qui a rédigé la constitution de 1830, était formé en majorité de catholiques excellents,

d'ecclésiastiques éclairés et zélés, qui voulaient pour la religion une liberté illimitée. Il avait surtout en vue de rendre à jamais impossible le retour des vexations et des empiètements dont la religion catholique avait eu tant à souffrir sous le gouvernement déchu. Voilà pourquoi il admit tout d'abord le principe de l'indépendance de l'Eglise. On ne se contenta pas de cela, on voulut en énoncer les principales conséquences, formuler les principaux points dans lesquels se manifeste surtout la liberté du pouvoir spirituel, et dans lesquels aussi l'Eglise avait parculièrement eu à souffrir sous les gouvernements antérieurs. Parmi ces conséquences de la liberté de la religion, l'article 16, cité plus haut, était une des plus importantes. Par là, la constitution supprimait la nécessité d'obtenir l'autorisation du gouvernement pour la publication des actes du Saint-Siège, et défendait au législateur de la rétablir dans l'avenir. Deux principes constitutionnels règlent cette matière, dit M. Moulart.

1. La publication des actes des supérieurs ecclésiastiques, qu'elle se fasse par la voie de la simple presse ou oralement, dans l'Eglise ou ailleurs, ne peut être soumise à la censure, à aucune mesure préventive, à aucune autorisation préalable (1).

2. La répression des délits qui seraient commis en cette matière est soumise *au droit commun* de la presse et de la publication ordinaire

« La section centrale, disait son rapporteur, M. de « Theux, a été unanimement d'avis que l'Etat ne doit « pas défendre aux ministres d'un culte quelconque de « correspondre avec leurs supérieurs et de publier « leurs actes. Toutefois, elle a cru convenable d'ex- « primer que les délits qui pourraient être commis par

(1) Art. 14 et 16.

« l'usage de la liberté de publication devaient être « assimilés aux *délits ordinaires* commis au moyen « de la presse ou d'une autre voie de publication et « être punis de la même manière » (1).

Dans son projet de nouveau code pénal, en 1858, le gouvernement avait proposé un article 298, édictant des peines spéciales « contre *tout écrit* contenant des « instructions pastorales, en quelque forme que ce soit « et dans lequel un ministre du culte se serait ingéré « de *critiquer* ou *censurer* soit le gouvernement, soit « tout acte de l'autorité. » La commission de la chambre déclara à l'unanimité cet article inconstitutionnel, et après deux discussions (décembre 1858, fév. 1859), le gouvernement y renonça.

« Ce même projet, dans son article 302, frappait également d'une *peine spéciale* le ministre du culte qui *dans les cérémonies du culte, aurait lu* un écrit des supérieurs ecclésiastiques contenant cette *critique* ou ces *censures* des actes du gouvernement. Malgré la vive opposition de la droite, la majorité libérale de la chambre des représentants maintint cette disposition évidemment inconstitutionnelle. Mais l'article ne put trouver grâce devant la seconde chambre législative. Dans la séance du 25 février 1866, la commission de la justice du sénat, d'accord avec le gouvernement, en proposa la suppression, qui fut votée à l'unanimité (1). »

Si tous les gouvernements imitaient la Belgique de 1830 et réservaient pour les publications licencieuses et révolutionnaires les sévérités qu'ils déploient contre l'Eglise, on les verrait moins souvent succomber sous les coups de la révolution. Ce ne sont pas les doctrines de

(1) *Exposé des motifs,* p. 270.
(2) M. Moulart, *l'Eglise et l'Etat* p. 594-595.

l'Eglise qui sont fatales aux constitutions des peuples, mais bien les blasphèmes des impies : ceux-ci devraient être proscrits et celles-là encouragées ; tout le monde y gagnerait.

A. TACHY.

LES ŒUVRES DE JÉSUS-CHRIST

SONT LES ŒUVRES D'UN HOMME-DIEU.

Divinité de Jésus-Christ d'après les Synoptiques.

Troisième Etude (1)

Dieu, disions-nous, opère des miracles pour des fins dignes de sa sagesse et de sa bonté. Quelle fin plus grande peut se présenter à Dieu même que d'affirmer sa présence en ce monde, que d'entourer du prestige des miracles son apparition dans la nature humaine ? Si jamais le miracle est nécessaire, c'est dans ce cas : Dieu, en se faisant homme, a dû agir en Dieu.

Or, il l'a fait. Jésus-Christ a fait des miracles innombrables ; dans le monde matériel et animal ; — dans le monde humain ; — dans le monde des esprits ; — et par là il a attesté sa divinité.

Ces miracles, nous allons les étudier, d'après les synoptiques.

Nous l'avouons, en entamant cette étude, un religieux effroi nous saisit. Jésus domine la création : son pouvoir s'étend *à tout ce qui existe*. Le ciel, la terre, la mer sentent sa puissance ; l'homme et l'esprit des ténèbres, tous les genres d'infirmités, la mort même obéissent à sa voix, et disparaissent devant son commandement. A aucun des thaumaturges qui aient jamais existé, même

(1) Voir la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, n° de septembre.

aux temps nébuleux dont les prodiges échappent aux investigations de l'histoire, on n'attribue des miracles en aussi grand nombre, en une variété aussi étonnante : aucun non plus n'apparaît avec cette autorité et ce prestige. Et cependant, de l'aveu de ses ennemis, Jésus se meut « en pleine réalité historique » ; et le divin thaumaturge voit expirer à ses pieds, par le fait de ses adversaires mêmes, les multiples systèmes inventés par l'esprit de l'homme pour expliquer ce phénomène unique dans les annales de l'humanité !

Nous le répétons, en présence d'un tel travail, un religieux effroi nous pénètre. Mais une pensée nous console : Jésus prodigue ses miracles, non pas pour étaler un vain pouvoir magique et ravir l'admiration, il les prodigue pour guérir et consoler l'homme et pour affermir par l'éclat de ses œuvres, l'autorité de son enseignement et surtout ce point capital : qu'il est lui-même Dieu fait homme.

I

Les œuvres de Jésus-Christ, dans le monde matériel et animal, sont les œuvres d'un Homme-Dieu.

Les Synoptiques nous montrent Jésus exerçant particulièrement sa mission rédemptrice en Galilée. Si l'on en croit les auteurs anciens (1), ce pays, aujourd'hui sombre et triste, était à la fois riant et grandiose, vrai oasis, digne assurément de servir de théâtre à l'inauguration du règne de l'Evangile. Jésus avait élu domicile aux bords du lac de Tibériade, et il avait fait de Capharnaüm son séjour de prédilection. Il y opéra un grand nombre de miracles.

(1) Josèphe, de Bello Judaico : III.

Strauss a un paragraphe, par lui intitulé : *scènes lacustres*, où il s'occupe des merveilles dont le lac fut témoin. Pour lui, ce ne sont que des « anecdotes » qu'on peut diviser « en légendes de pêche et de navigation, « les unes se rapportant à la profession d'une partie « des disciples, les autres à l'élément sur lequel ils « l'exerçaient. (1) »

Le premier miracle de ce genre qui nous soit rapporté par l'Evangile est la pêche prodigieuse : elle détermina, nous l'avons vu, la vocation des Apôtres. Nous avons rapporté le récit évangélique dans l'étude précédente : (2) mais nous l'avons étudié au point de vue de l'élection apostolique ; ici nous devons envisager son côté merveilleux. (3)

Jésus était assis dans la barque de Pierre. Dès qu'il eut cessé de parler, il dit à Simon : *Prenez le large et jetez vos filets.* On le voit, l'initiative de la pêche appartient au Sauveur. Simon objecte : *Maître, nous avons travaillé toute la nuit, et nous n'avons rien pris.* La nuit, disent les hommes du métier, est le temps le plus favorable à la pêche. Le travail d'une nuit entière avait été stérile ; que sera-ce d'une tentative faite en plein jour ? Pierre se le demande. *Toutefois*, poursuit-il, *à votre parole, je jetterai le filet.* Aussitôt, succès inouï ! *ils prirent une grande quantité de poissons et leur filet se rompit.* Quel prodigieux résultat! Qui pouvait le prévoir ? Comment, toutes les chances paraissant contraires, ce résultat a-t-il couronné la parole de Jésus ? L'illusion n'est pas possible. La quantité des poissons fut si énorme, que Pierre fit signe à ses *compagnons qui étaient dans l'autre barque de*

(1) Nouvelle vie de Jésus, t. II, LXXVIII, p. 225.
(2) Voir la *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, n° 254, février 1881.
(3) S. Luc. V.

venir les aider. Ils vinrent et remplirent les deux nacelles au point qu'elles coulèrent presque à fond.

La pêche dut paraître extraordinaire et merveilleuse à Pierre, qui s'y entendait cependant, puisque à la vue d'une telle abondance, il se prosterna devant le Sauveur et s'écria, ravissant d'humilité : *Seigneur, retirez-vous de moi, parce que je suis un pécheur.* Un rayon de la divinité avait éclairé son âme loyale et naïve : en cet homme qui lui avait dit : *Prenez le large et jetez vos filets* ; en cet homme dont la voix avait, des mystérieuses profondeurs de la mer, appelé les poissons, et dont le souffle les avait, en un instant, jetés dans ses filets, Pierre avait reconnu Celui qui au commencement des choses avait dit : *que les eaux produisent des animaux vivants qui nagent dans l'eau !* (1) Le fils de Jonas n'espérait plus de pêche et voilà qu'à la parole de Jésus, une pêche qui dépasse toute prévision, remplit non seulement les mailles, mais la barque elle-même ; Pierre le voit, le constate, et en celui qui est la cause de tout, il reconnaît Dieu. *Retirez-vous de moi, Seigneur ! parce que je suis un pécheur !* En nous tenant au récit évangélique, ce jugement du Prince des Apôtres, cette impression, si l'on veut, n'est-elle pas fondée et rigoureusement logique ?

Ecoutons ce que nous objecte « la science positive. » Pour Strauss, nous le savons déjà, le récit évangélique est « une anecdote, une légende. » Et la preuve ? Après bien des explications hasardées, « Voyons, dit « l'écrivain allemand, si une analyse plus serrée ne « nous fera pas découvrir dans les détails du récit des « indications symboliques plus précises. (2) » En d'autres termes, Strauss va nous faire assister à la génèse

(1) Gen. c. I, v. 21.
(2) Nouvelle vie de Jésus, t. II. LXIX, 123.

du « mythe. » « Par la pêche étonnante que l'inter-
« vention de Jésus procure après tant d'efforts inutiles,
« (Luc) n'a-t-il pas voulu mettre en regard la stérilité
« de la prédication évangélique parmi les Juifs, et son
« succès inattendu parmi les Gentils ? Faisant rompre
« le filet de Pierre par la quantité de poissons pris,
« n'a-t-il pas voulu faire allusion au schisme dont l'a-
« postolat de Paul menaçait la communauté ? Enfin,
« par la répartition du butin entre deux barques, la
« formation des communautés de Gentils, à côté des
« communautés judaïques? Ce sont-là des questions qui
« valent la peine d'être considérées de près, et sur les-
« quelles un quatrième récit va peut-être jeter quelque
« jour (1) »

De tous les modes de raisonnement le plus insidieux est celui qui procède par points d'interrogation : on le voit, le professeur de Tubingue en veut profiter.

Nous jugerons tout-à-l'heure de la valeur doctrinale des questions de Strauss : pour le moment lisons-le « cet autre récit qui va jeter quelque jour » sur le problème.

Ce récit est du quatrième Evangéliste :

Jésus apparut (après sa résurrection) *une autre fois à ses disciples sur les bords de la mer de Tibériade. Voici comment il apparut. Simon Pierre et Thomas appelé aussi Didyme, Nathanaël, de Cana en Galilée, les fils de Zébédée, et deux autres disciples se trouvaient réunis. Simon Pierre leur dit : Je m'en vais pêcher. Nous y allons avec vous, lui dirent-ils. Ils y allèrent et montèrent dans la barque ; mais cette nuit là ils ne prirent rien. Cependant au matin, Jésus se tint sur le rivage. Jésus leur dit donc : Mes enfants, n'avez vous rien à manger? Ils lui répondirent : Non.*

(1) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, LXIX, 124.

Il leur dit : Jetez vos filets du côté droit de la barque et vous trouverez du poisson. *Ils le jetèrent et ils ne pouvaient plus le tirer. Le disciple que Jésus aimait dit alors à Pierre : C'est le Seigneur ! Simon Pierre, entendant que c'était le Seigneur, prit sa tunique,* (*car il était nu*) (1) *et se jeta dans l'eau. Mais les autres disciples vinrent avec la barque, traînant le filet : ils n'étaient éloignés de la terre que de deux cents coudées. Quand ils furent descendus à terre, ils y virent des braises, et du poisson là dessus et du pain. Jésus leur dit : Apportez des poissons que vous venez de prendre. Simon Pierre monta dans la barque et tira le filet à terre, plein de grands poissons, au nombre de cent-cinquante-trois. Et quoiqu'il y en eut autant, le filet ne se rompit point.* (2)

Le fait, dont il s'agit ici, est-il le même que celui de la pêche miraculeuse racontée par S. Luc ? Il en diffère, dira tout juge non prévenu. La scène décrite par le deuxième Evangéliste se passe au commencement de la vie publique de Jésus, celle-ci « à la fin extrême de son séjour terrestre. » Dans l'une, il est dit : *allez en pleine mer* ; dans celle-ci les Apôtres ne s'éloignent guère du rivage ; là, il y a deux barques, ici, il n'y en a qu'une ; là encore, les filets se rompent ; ici, il n'y a pas de déchirure. La première pêche miraculeuse se termine par ces paroles prophétiques : *Désormais vous prendrez des hommes ;* La seconde pêche se termine par un repas mystérieux et par la prédiction à Pierre de la primauté sur l'Eglise. Strauss convient

(1) Le *nudus erat* de la vulgate ne signifie pas que Pierre fut entièrement nu, mais qu'il était légèrement vêtu, selon la coutume des pêcheurs, dans les pays orientaux.

(2) S. Jean, XXI, 1-21.

de ces différences et de bien d'autres ; néanmoins pour lui « les deux récits sont des variations d'un même thème. (1) » Qu'importent les divergences ! « Les diver-« gences loin d'ébranler ce jugement, dit-il, le confir-« ment pleinement. (2) » Nous dirons, pour notre part, qu'il est difficile d'être moins logique et plus arbitraire.

Mais pourquoi vouloir, avec tant d'acharnement, établir qu'il s'agit du même fait ? Pour nous faire toucher du doigt la formation du « mythe. » Dans le récit de S. Luc, nous l'avons observé, il y a deux barques : elles figurent la communauté juive et la communauté des Gentils ; chez Luc encore, le filet se rompt : c'est une allusion au schisme dont « l'apostolat de Paul menaçait » l'Eglise naissante. Dans le récit de S. Jean au contraire, il y a une barque et le filet ne se rompt pas ! Et maintenant, écoutez la conclusion triomphante de Strauss : « Tel « avait été, du troisième Evangile et des Actes au qua-« trième Evangile et à son appendice, le mouvement « des esprits : on ne se contentait plus de la paisible « coexistence d'une chrétienté juive et d'une chrétienté « païenne ; c'était une église catholique, une et indivi-« sible, que devait trouver le Christ, à son retour « triomphant. (3)

En vérité ! l'aberration de l'esprit humain peut aller bien loin ! Le prétendu « mouvement des esprits » que Strauss feint de constater dans l'intervalle qui sépare le troisième évangile du quatrième, ce mouvement, l'auteur du troisième évangile lui-même nous le montre déjà plein de vie. Il nous rapporte ces paroles du Prince des Apôtres, au moment de baptiser le premier d'entre

(1) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, LXIX, 125.

(2) Même endroit.

(3) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, LXIX, p. 127.

les Gentils : *je suis convaincu que Dieu ne fait pas acception des personnes* (1) ; c'est lui encore qui nous montre Pierre, debout dans l'assemblée, et terminant en ces termes toute la controverse : *Puisque Dieu leur a fait* (aux Gentils) *la même grâce qu'à nous* (aux Juifs), *qui suis-je pour m'opposer à Dieu?* (2). C'est encore S. Luc qui nous fait assister au premier concile et nous redit ces paroles de Pierre : *Vous savez que Dieu m'a choisi pour que les Gentils entendissent de ma bouche la parole de l'Evangile et qu'ils crussent. Et Dieu leur a donné le Saint-Esprit ainsi qu'à nous, et il n'a mis nulle différence entre nous et eux, purifiant leurs cœurs par la foi* (3). Faut-il multiplier les citations? Nous croyons la chose inutile. Le « mouvement des esprits » vers une Église « une et indivisible » où il n'y ait pas de distinction entre Juifs et Gentils, ne nous apparait-il pas avec la dernière évidence ?

Mais, nous objectera-t-on, Paul, dont « l'apostolat menaçait l'Eglise naissante ?... Paul qui déchire le filet mystique de Pierre? Pour se poser de pareilles objections, il faut ou ignorer complètement les écrits du grand Apôtre, ou posséder une dose de mauvaise foi réellement considérable. N'en donnons qu'une preuve entre mille. C'est S. Paul qui s'écrie : *Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un baptême* (4). C'est Paul qui a prononcé ce mot égalitaire : *il n'y a ni gentil, ni juif ; ni barbare, ni scythe ; ni esclave, ni libre ; mais le Christ est tout en toutes choses* (5). Est-ce

(1) Actes X, 33.
(2) Actes XI, 17.
(3) Actes XV, 7-9.
(4) Ad Ephesios IV, 5.
(5) Ad Coloss. III, 11.

assez ? Mais qui donc a écrit ces lignes : *le Christ a aimé l'Eglise et il s'est livré pour elle ; Jésus-Christ est le chef de l'Eglise ; l'Eglise est soumise à Jésus-Christ* (1). S'agit-il dans ces passages d'une Eglise « une et indivisible » ou de plusieurs églises distinctes ? Mais, dans tout ce chapitre de sa sublime Epître aux Ephésiens, le grand Apôtre déduit l'unité du mariage chrétien de l'unité de l'Eglise et il conclut : *l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse, et tous les deux ne seront qu'une seule chair. C'est là un grand sacrement, mais dans le Christ et dans l'Eglise* (2). Et après des autorités aussi formelles, aussi indéniables, Strauss nous parle du « schisme » dont « l'apostolat de Paul » menaçait l'Eglise : et il nous montre le filet non rompu du récit de S. Jean comme le signe sauveur de l'unité de l'Eglise ! O science allemande ! en quelles fables tu te complais. O positivisme ! à quelles ineptes inventions aboutit ton labeur. Tu réalises tous les jours à défaut d'autres que tu méconnais — ce texte de S. Paul : *ils s'évanouissent dans leurs pensées.*

Et dire que c'était cette prétendue identité entre les deux narrations de S. Luc et de S. Jean, établie par leurs divergences mêmes, ce que Strauss avait trouvé de plus fort, pour expliquer le miracle de la pêche et l'anéantir.

*
* *

« Si les anecdotes de pêche roulent sur les beaux « coups de filet que Jésus procure à ses disciples, « celles de navigation se rapportent aux dangers qu'ils « courent sur le lac et d'où il les tire miraculeuse-

(1) Ad. Eph. V, 25.
(2) Ad Eph. V. 32.

ment (1). » Cette élégante et classique transition est du docteur Strauss. Qu'il est gracieux et habile de traiter « de beaux coups de filets, » des pêches prodigieuses qu'on ne peut nier et qu'on ne parvient pas à expliquer ! Voyons par quel effort il va se tirer « des anecdotes de navigation. »

Les trois synoptiques nous montrent Jésus et les disciples assaillis par une tempête furieuse : d'un mot le Sauveur apaise le courroux des flots. Les trois évangélistes nous rapportent la même histoire (2) : l'unanimité des Pères retrouvent dans le récit de S. Matthieu, la narration de S. Luc et de S. Marc, et Strauss n'y contredit pas.

Nous plaçons sous les yeux du lecteur la version combinée des trois Evangélistes. *Un jour,* dit S. Luc, *Jésus monta dans une barque avec ses disciples, et il leur dit : passons de l'autre côté du lac.* S. Marc ajoute : *d'autres barques l'accompagnaient. Pendant la navigation, il s'endormit.* S. Marc encore nous transmet ce détail : *il était à la poupe, dormant sur un oreiller.* Cependant, *il s'éleva sur le lac un vent impétueux ; la barque s'emplissait d'eau et ils étaient en danger de périr. S'approchant de lui, les disciples l'éveillèrent et dirent : Maître ! sauvez-nous, nous sommes perdus. Et Jésus leur dit : Pourquoi avoir peur, hommes de peu de foi ? Il se leva, commanda aux vents et à la mer et il se fit un grand calme.* S. Marc rapporte les paroles de Jésus à la mer : *Tais-toi ! silence ! Et les hommes,* témoins de la scène, *furent saisis d'étonnement et se dirent entre eux : quel est-il ? Car il commande aux vents et à la mer, et ils lui obéissent.*

(1) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, LXXVIII, 229.

(2) S. Matth. VIII, 23-27 ; S. Luc VIII, 23-26 ; S. Marc IV, 36-40.

Peu de pages, dans l'Evangile même, réunissent à ce degré la simplicité au sublime. Quel contraste dans ce récit ! D'un côté la mer secouée par la tempête ; une frêle embarcation emportée par les flots et se remplissant d'eau ; des passagers mourant d'effroi ; et de l'autre, Jésus qui dort d'un sommeil paisible, malgré le bruit des vagues ! Les passagers courent à lui et l'éveillent : *Nous allons périr,* s'écrient-ils éperdus. *Pourquoi avoir peur, hommes de peu de foi ?* telle est sa réponse. Puis il se lève, commande aux flots ; aussitôt le calme, mais un calme parfait, se rétablit : la mer paraît unie comme une glace.

Le sang-froid de César au milieu de la tempête et sa parole au pilote : Que crains-tu ? Tu portes César ! est sublime sans doute ; combien plus le sommeil de Jésus, et son commandement : *Tais-toi ! Silence !* suivi aussitôt de l'apaisement des vagues ! Il y a de l'attitude de César luttant contre la fureur des flots et encourageant son pilote, à celle de Jésus dormant paisiblement et calmant d'un mot la tempête, toute la différence qu'il y a du sublime au divin. Comment les Evangélistes, hommes sans talent, ont-ils pu décrire cette scène qui dépasse en beauté tout ce que Rome et la Grèce nous ont laissé ?

Cette scène, ils l'ont vue ; ils en ont été les témoins. Cette réponse explique tout, elle découle de l'examen du récit. On assiste à l'embarquement des disciples ; on voit le faible esquif prendre le large ; être assailli soudain par les flots de la mer, que soulève un vent impétueux ; on voit les disciples, affolés de crainte, courir vers Jésus, qui dort ; sans crainte au milieu du péril, sûr de lui-même, il reproche aux disciples leur manque de foi ; puis on le voit se lever, parler à la mer et rétablir le calme. *Qui est-il,* cet homme, *puisque les*

vents et la mer lui obéissent ? Le bon sens vulgaire et la plus haute philosophie répondent : Cet homme est Dieu ! La mer a reconnu la voix de celui qui a dit : *que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent en un seul lieu* ! (1)

Tel n'est pas l'avis de Strauss. « Après une journée « de fatigues, Jésus peut s'être embarqué avec ses « disciples à Capharnaüm, et, s'être endormi dans « leur barque ; pendant son sommeil, une tempête « peut avoir éclaté ; ses disciples effrayés peuvent « l'avoir réveillé pour lui demander secours... Mais il « ne peut pas, comme le racontent les Evangélistes, « avoir gourmandé les vents et les flots, s'il n'avait « pas la conscience d'un pouvoir absolu sur la nature « et les éléments, ou s'il ne voulait en imposer à ses « disciples. (2) »

Voilà le dilemme : ou Jésus a eu conscience d'un pouvoir absolu sur la nature, ou il a voulu tromper les Apôtres. Strauss ajoute : de ces deux hypothèses « La « première est inadmissible ; la seconde est écartée par « tout ce que nous savons ou croyons savoir de Jésus. (3) » Mais alors comment ce récit est-il né ? Les disciples l'auraient-ils inventé ? Mais, dans ce cas, ce sont eux qui ont voulu en imposer, et ensuite, comment leur témoignage se présente-t-il à nous avec toutes les garanties désirables ? Ils concordent entre eux, cependant il ne se sont pas entendus à cet effet, car, bien que d'accord au fond, leurs récits diffèrent dans les détails ; en outre ils ont écrit, séparés les uns des autres, par la double distance du temps et des lieux. Nous le ré-

(1) Gen. I, 9.
(2) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, LXXVIII, 229.
(3) Même ouvrage, p. 230.

pétons : comment ce récit est-il né et comment l'explique-t-on ?

Ecoutons la solution des problèmes, telle que Strauss nous la fournit. « Hugstemberg (1) a fait remarquer « que le psaume CVI (2) représente le peuple Juif « revenant de l'exil, sous la figure de mariniers que « Jéhovah dirige heureusement à travers la tempête « vers le rivage... Paul nous apprend, que dans leurs « assemblées, les premiers chrétiens avaient coutume de « s'édifier par le chant des psaumes et de cantiques. « Nul doute que ces psaumes tout entiers n'aient été « chantés sans altération et appliqués à des situations « chrétiennes, et, parmi les psaumes, pas un ne con- « venait mieux à cette liturgie que le psaume CVI « cité par Hugstemberg. Les tempêtes du psaume « n'étaient plus rapportées aux épreuves de l'ancien « peuple de Dieu, mais aux persécutions que la jeune « communauté messianique eut à souffrir de si bonne « heure, et de même le Seigneur à qui l'on faisait appel « et qui commandait aux flots et à la tempête, ne fut « plus Jéhovah, mais le Christ. La figure devait se « transformer en histoire. (3) »

Et voilà comment le mythe s'est formé ! Grâce à Hugstemberg, Strauss a découvert la clef du mystère : dans sa première vie de Jésus, il se perd en différentes conjectures ; il propose de multiples solutions : on n'a que l'embarras du choix. Ici, après trente ans de réflexion, et s'appuyant sur de récents travaux, il décrit avec assurance que la figure devait nécessairement

(1) Voir : Evangelische Hirchen-zeitung. Année 1861, La préface.

(2) Strauss dit le psaume CVI. Mais dans la Vulgate c'est le psaume CVII qu'il faut lire.

(3) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, LXXVIII, 231

se changer en histoire et le psaume CVI se convertir en récit miraculeux.

Eh bien! supposons que Hugstemberg et Strauss aient eu l'intuition du génie : « les premiers chrétiens » ont appliqué au Christ le psaume CVI. Que s'ensuit-il ? Que les « premiers chrétiens » ont reconnu en lui Jéhovah, le Dieu éternel. Mais, d'où vient-il, que sans avoir vu de prodiges, ils aient pu saluer et adorer en lui le Dieu qui commande à la mer ? Comment ont-ils pu lui appliquer ces versets de ce même psaume de David : *Ceux qui descendent sur mer dans les navires, et qui travaillent au milieu des eaux, ont vu les œuvres du Seigneur et les merveilles qu'il opère dans les profondeurs de l'abîme. Il a changé la tempête en un vent doux et les flots de la mer se calmèrent. Qu'on relève donc sa gloire dans l'assemblée du peuple, et qu'on le loue là où siègent les anciens* ! (1)

On le voit : l'explication de Strauss recule la solution : non seulement elle laisse le miracle debout, elle en agrandit encore l'auréole.

* * *

Dans chaque série de miracles, nous suivrons autant que possible, l'ordre chronologique : c'est pourquoi, sauf à y revenir bientôt, nous quittons un instant « les scènes lacustres » de Strauss, pour nous arrêter à deux autres miracles rangés par le penseur allemand « parmi les impossibilités extrêmes. »

« Jamais, dit-il, Jésus par une simple bénédiction, n'a « pu multiplier des aliments ; jamais, bravant les lois « de la gravité, il n'a pu marcher sur les eaux, sans y « enfoncer. (2) »

(1) Ps. CVI. v. 24. 30.

(2) Nouvelle vie de Jésus. Tome I. 352.

Nous commençons par la première de « ces impossibilités extrêmes : » la multiplication des pains. Deux fois, au rapport des Evangélistes, il a donné ce témoignage de sa puissance. Dans cette étude, nous n'envisageons que le premier de ces deux prodiges, les conclusions qui découlent des deux récits, étant les mêmes.

Jésus, suivi de ses disciples, s'était retiré dans un lieu écarté, afin de procurer quelque repos aux Apôtres. Cependant, la foule le suivit au désert : il en eut pitié, guérit leurs maladies et leur parla du royaume de Dieu. *Le soir venu, ses disciples l'abordèrent et lui dirent : ce pays est désert et l'heure est avancée. Renvoyez le peuple, afin qu'ils aillent dans les villages s'acheter de quoi manger. — Il n'est pas nécessaire qu'ils y aillent, leur répondit Jésus : donnez-leur vous-mêmes à manger. — Nous n'avons ici, répliquèrent-ils, que cinq pains d'orge et deux poissons ! C'est un jeune homme qui les porte : mais cela, qu'est-ce pour une si grande multitude !* Cette réflexion naïve et pleine de bon sens était d'André, frère de Simon. Sans se laisser déconcerter par les objections de ses disciples, Jésus leur donna cet ordre : *Ces pains apportez-les moi. Ensuite, il ordonna qu'on fit asseoir la foule sur le gazon.* Tous les regards sont fixés sur lui : que va-t-il arriver? Va-t-il reprendre le cours de ses instructions interrompu, et ravir ce peuple au point de lui faire oublier le tourment de la faim ? Il n'a pas encore découvert son dessein : les disciples se sont contentés d'obéir ; ils ont fait asseoir la foule et ils ont apporté les pains. *Jésus les prit en main ainsi que les deux poissons, il regarda le ciel, rendit grâces et les bénit; puis il les donna aux disciples, et les disciples les distribuèrent à la foule ! Tous mangèrent et furent*

rassasiés et l'on rapporta des restes, douze corbeilles pleines. Et le nombre de ceux qui mangèrent était de cinq mille, les femmes et les enfants non comptés. (1)

C'est inouï ! Entre les mains de Jésus, cinq pains suffisent amplement à l'alimentation de cinq mille hommes. C'est inouï, nous le répétons, et néanmoins cela est. Car, où est ici la trace d'une légende ? Le récit qui a passé sous les yeux du lecteur est d'un témoin oculaire ; il est confirmé par la déposition analogue mais plus détaillée d'un autre témoin ; deux écrivains contemporains le rapportent dans ses circonstances essentielles : la critique la plus difficile ne trouve pas de contradiction parmi eux. La naïveté de leur déposition a un charme infini : comme ils laissent entrevoir l'embarras des disciples à la tombée de la nuit, à la vue d'une si grande multitude ; puis ces réflexions pleines de bon sens, trahissant un embarras extrême : *Il faudrait du pain pour deux cents deniers !* et cette autre, à propos de la découverte d'une maigre provision : *Qu'est-ce que cela pour une si grande multitude ?* Ils se permettent de donner un conseil au divin Maître : *renvoyez la foule.* L'affirmation de Jésus les étonne : *donnez-leur vous-mêmes à manger ; faites asseoir la foule !* Ils obéissent, plus désireux que la foule elle-même de voir ce qui se prépare. Enfin, le moment solennel arrive : aucun geste, aucun signe du Sauveur ne leur échappe, ni l'acceptation du pain, ni le regard vers le ciel, ni la bénédiction... Ensuite, que s'est-il passé ? Jésus leur a remis du pain ; ils en ont donné à la foule ; la foule a été rassasiée ; on a emporté douze corbeilles des restes. Mais comment les pains se sont-

(1) S. Matth. XIV, 15-22 ; S. Marc, VI, 32-42 ; S. Luc IX, 11-17 S. Jean VI, 1-12.

ils multipliés ? (1) Ils n'en disent rien ; ils l'ignorent. Ils constatent les deux points extrêmes du miracle : il y avait cinq pains et deux poissons ; cinq mille hommes, sans compter les femmes et les enfants, ont été pleinement rassasiés. Entre ces deux points extrêmes, qu'est-il arrivé ? *Jésus a pris les pains et il les a bénis.*

Mais réplique Strauss : « Jamais il n'a pu par une simple bénédiction, multiplier les aliments. » Et qui donc multiplie les grains de blé dans les entrailles de la terre ? qui donc couvre, tous les étés, les campagnes de l'or d'une riche moisson ? Le travail de la nature accomplit ce prodige qui nourrit l'humanité ; Dieu ne peut-il par lui-même ce qu'il réalise par son soleil et par sa rosée ? Ces causes secondes reçoivent de lui l'être et l'action : le Tout-Puissant ne peut-il accomplir sans elles ce qu'il opère tous les jours avec leur concours ? Quiconque n'est pas faussement prévenu, quiconque se laisse conduire par les lumières de la raison et les données du bon sens, répondra : Oui, Dieu le peut. Car, s'il ne le pouvait pas, le Créateur dépendrait de ses créatures, la cause première et universelle serait soumise aux causes secondes et finies. » Ainsi, si Jésus-Christ est Dieu, le miracle alimentaire dont il s'agit est facile. Or comment nier la réalité du miracle ? Il est là vivant dans les récits originaux, vivant dans la foi du peuple chrétien.

Quelles explications « la science » fournit-elle pour anéantir le miracle ? (2) Consultons son interprète le plus autorisé, le docteur Strauss.

(1) Voici l'opinion de S. Thomas sur le mode du miracle qui nous occupe. Multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneæ materiæ in panes conversæ. — III^a p. q. XLIV, art. IV, ad 4

(2) Peyrat dans son *Histoire élémentaire et critique de Jésus* cherche à battre en brèche le miracle de la multiplication des

Après avoir affirmé que « le caractère miraculeux de

pains de la manière suivante. (Ch. VII, p. 209 et suivantes). D'après l'Evangile, le Christ a deux fois multiplié les pains : Peyrat réunit les deux récits, puis raisonne de la sorte. « Et « d'abord est-il possible que plusieurs milliers d'hommes, de « femmes et d'enfants aient pu passer trois jours et trois nuits « au grand air et à la belle étoile, sans boire ni manger ? » Mais l'Evangile ne dit pas cela : *Il y a trois jours qu'ils me suivent*, dit N.-S., *et ils n'ont plus rien à manger* (Matth. XV. 32), c'est-à-dire qu'au troisième jour, les provisions étaient épuisées, ce qui est bien différent. — « Ces hommes, continue Peyrat, « avaient sans doute un métier, ces femmes un ménage, ils ont « dû, le premier jour, en voyant arriver la nuit, songer à rega- « gner leurs domiciles. » Certes, ces hommes avaient leur métier, ces femmes avaient leur ménage ; mais hommes, femmes et enfants suivaient Jésus, entraînés par le charme de sa parole. Peyrat ignore-t-il qu'en Orient des caravanes de centaines et de milliers de personnes font tous les ans le pèlerinage de la Mecque ? Ces hommes ont leur métier, ces femmes ont leur ménage ; malgré cela, ils s'absentent non pas trois jours, mais trois semaines et trois mois : pour cela ils ne sont pas « vagabonds » comme Peyrat le prétend. — « Au moment du miracle, « on découvre un enfant qui a cinq pains et deux poissons. Il les « a donc portés pendant trois jours ; et les deux premiers jours, « dans cette multitude affamée, il n'est venu à l'idée de per- « sonne de les lui demander ou de les lui prendre. » Mais, ô admirable logicien ! les deux premiers jours, il n'y avait de foule affamée que dans votre imagination : c'est le troisième jour, qu'arrivés au désert, on vit que les provisions étaient épuisées. Et alors Jésus lui-même fit demander et prendre les cinq pains et les deux poissons. — « Les Apôtres, poursuit « notre auteur, mirent les restes dans douze corbeilles. D'où « venaient-elles ? Ce n'est pas dans le désert qu'on les avait « trouvées, et quant aux Apôtres, ils n'en avaient point, puisque « Jésus leur défendait de rien porter avec eux... » O la grande difficulté ! Mais ces douze corbeilles on les aura trouvées aux bras des femmes, qui en partant, y auront mis leurs provisions.

Nous aurons, plus loin, occasion de donner encore l'un ou l'autre spécimen de la critique de Peyrat. Par cet extrait, le lecteur peut voir avec combien de raison il a intitulé son livre : *Histoire élémentaire*. Malheureusement, pour le public peu instruit en fait de religion, auquel Peyrat s'adresse, son livre est des plus dangereux.

ce récit est incontestable (1) », il passe en revue les efforts faits par d'autres savants que lui, pour s'en débarrasser. « La nouvelle théologie (protestante) nous « fait, dit-il, assister à un vrai steeple-chasse de mau- « vais subterfuges et de mauvais faux-fuyants. (2) » Il est intéressant de voir avec quelle grâce parfaite Strauss traite les écrivains de l'école positiviste, qui hasardent un point de vue différent du sien ! il n'y a que des libres-penseurs pour avoir de tels procédés d'intolérance et de telles prétentions d'infaillibilité. Il rejette successivement l'opinion de Schleiermarcher, pour qui « la prétendue multiplication des pains a dû « être quelque chose de très-naturel ; (3) » celle de Hase, qui n'y voit « qu'un festin ordinaire, dont Jésus « aurait fourni l'occasion en donnant l'exemple du par- « tage de ses provisions et que l'imagination populaire « aurait transformé en miracle (4) » D'après Strauss, « Ewald renonce à découvrir le fond réel du récit, où « il ne voit que la mise en action de cette vérité : « qu'une foi sincère unie à un véritable amour, obtient « des résultats immenses avec les ressources les plus « limitées. (5) » Dans cette explication, Strauss ne retrouve « qu'une moralité abstraite relevée par « une pure inconnue algébrique. (6) » Nous le répétons, l'inventeur de l'explication mythique traite toutes les autres explications de la « savante Allemagne » sa patrie, de « mauvais subterfuges et de faux-fuyants » : encore ne présentons-nous qu'une perle parmi les nombreuses aménités qu'il distribue aux savants, ses confrères.

(1) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, p. 49.
(2) Même ouvrage, p. 250.
(3) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, p. 251.
(4) Leben Jesu. p. 74.
(5) Die drei ersten Evangelien, p. 260.
(6) Nouvelle vie de Jésus, Tome II, p. 252.

Maintenant, écoutons le maître lui-même. « Etablis-« sant la génération de *tous* les traits du récit, nous « n'avons plus à recourir à l'hypothèse d'un fait réel, « quel qu'il soit. » Etudions cet intéressant travail.

Le miracle de la multiplication des pains s'est renouvelé deux fois. « Dans le Pentateuque, l'histoire des « cailles et celle de la manne figure deux fois. » — Le lieu est le désert. « Il sert à motiver le miracle, et il « est imposé par l'antécédent mosaïque (1). » — Le prodige s'accomplit vers le soir. « L'heure avancée a « une double raison d'être ; elle explique la faim de « la foule, et en même temps elle a une attache, dans « la légende évangélique : c'est parce que le jour a « décliné que les disciples d'Emmaüs invitent l'inconnu « à demeurer avec eux ; c'est aussi le soir que Jésus « s'est mis à table avec les douze pour manger « l'Agneau pascal. » Les Apôtres objectent au divin Maître la petite quantité de provisions : *nous n'avons que cinq pains et deux poissons*. « Ces objections « étaient nettement indiquées par les antécédents « mosaïques et prophétiques. Lorsque sur les murs « mures du peuple, Jéhovah promet de le repaître de « viande pendant tout un mois, au point de l'en dégoû-« ter, Moïse objecte le grand nombre de bouches à « nourrir. Quand Elisée ordonne de servir les vingt « pains d'orge aux aspirants-prophètes, son serviteur « demande : Comment servirai-je cela à cent hommes ? » — Jésus multiplie des *pains*. « La nature du principal « aliment était indiquée à la fois par le rite chrétien et « par les antécédents mosaïques et prophétiques. (2) » — Ce sont des pains d'orge. « C'est une réminiscence « de l'histoire d'Elisée. » — Il y avait deux poissons.

(1) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, 242.

(2) Même ouvrage, p. 245.

Ceci embarrasse l'esprit inventif du penseur allemand. « L'aliment animal qui accompagne le pain, dit-il, est « du poisson, et ici nous ne trouvons que des analo- « gies insuffisantes... L'addition du poisson ou de « toute autre nourriture animale, semble avoir quelque « chose de surprenant. On conçoit que le vin manque « au miracle, mais on conçoit beaucoup moins bien « que les poissons aient été ajoutés. » L'embarras, on le voit, est extrême : comment sortir de là ? Enfin, après avoir mis son esprit à la torture, il a droit de s'écrier comme Archimède : je l'ai trouvé ! « On peut « admettre, écrit-il, qu'il y a dans les poissons un trait « local, tiré de l'alimentation ordinaire d'une population « de pêcheurs. (1) » Au risque de troubler la joie qui accompagne toutes les grandes découvertes, nous sommes tentés de demander à l'historien-philosophe : mais les cinq mille hommes, nourris par Jésus, étaient-ils tous pêcheurs ? Jésus, dit l'Evangile *prit le pain et les deux poissons, regarda le ciel et les bénit.* « On se « trouve immédiatement ramené à la Cène. » Là également « il prit le pain, le bénit, le rompit et le donna « à ses disciples. C'est dans l'accomplissement de cet « acte que l'Eglise primitive aimait le mieux à se repré- « senter Jésus ; c'était l'acte par lequel le Christ survi- « vait dans le rite sacré de la Cène, et voilà pourquoi ce « trait fut reporté de la Cène aux manifestations de « Jésus ressuscité, et même aux épisodes de sa vie « naturelle. » Ainsi, nous l'entendons, le récit de la Cène est le mythe générateur...? Pas complètement car « il y a un détail du rite primitif qui est mieux « rendu dans l'histoire de la multiplication des pains, « que dans le récit de l'institution de la Cène : dans les « plus anciennes communautés, la Cène était admi-

(1) Nouvelle vie de Jésus, Tome II, p. 241.

« nistrée en deux degrés. Or, c'est précisément de « cette façon que le pain et le poisson passent de Jésus « aux Apôtres, et des Apôtres au peuple. (1) » — » Il « ne reste plus que deux détails à motiver — c'est « Strauss qui s'exprime ainsi — les restes ramassés et « le nombre des paniers où ils sont recueillis. » En voici la génération, d'après l'auteur allemand. « Ce « rassemblage peut être, dans une certaine mesure, « un écho de la légende de la manne. » Remarquez la restriction « dans une certaine mesure. » La manne « était recueillie avant et non après le repas. Un modèle « plus certain est fourni par l'histoire d'Elisée, qui fait « venir les vingt pains aux cent prophètes en, déclarant « que : Ainsi parle Jéhovah : on mangera et on laissera « des restes. » Chose étonnante : Strauss se déclare satisfait, et les restes ne sont pas ramassés. Dure situation pour le génie ! Dans « la légende de Moïse » il voit bien qu'on recueille, mais « c'est avant le repas : » dans l'histoire d'Elisée, on laisse des restes, mais il n'est pas dit qu'on les ramasse. Parions que le mythe est né des deux : Moïse aura fourni les pains, les restes viennent d'Elisée : il n'y a plus qu'à les ramasser « après le repas. »

— Quant « aux douze paniers » le nombre en est « fixé à douze, autant qu'il y a d'Apôtres. » Quelle lumineuse explication ! Mais à la seconde multiplication il n'y a que sept corbeilles ! « Ils sont peut-être une « allusion aux sept diacres dont parlent les Actes. (2) »

Le lecteur peut juger maintenant, en connaissance de cause, la manière dont Strauss établit « la génération de tous les traits. » Pour nous, nous ne saurions jamais assez admirer une telle mosaïque ! Cène, Moïse,

(1) Nouvelle vie de Jésus, Tome II, p. 248

(2) Même ouvrage, p. 252.

Elisée, manne du désert, cailles, usage local, coutume juive,... tout y entre : c'est le dernier mot de la science ! Tous les détails sont expliqués ! En vérité, ils nous paraissent plus obscurs que jamais. Si la formation du miracle si prodigieux de la multiplication des pains, raconté avec tant de naturel et tant de sublime simplicité, est le résultat — qu'on nous pardonne l'expression — d'une telle macédoine, oh ! alors nous admettrons, sans hésiter, l'histoire suivante. Un jour, dans une grande imprimerie de l'Allemagne, certains ouvriers typographes jetèrent pèle-mêle une quantité considérable de caractères : chose étrange ! la combinaison fut si heureuse, qu'il en sortit ce livre qui a fait sensation dans le monde : la Vie de Jésus par le Dr Strauss.

Plus merveilleuse fut, d'après l'explication mythique, la formation de l'Evangile en général, et du miracle de la multiplication des pains en particulier. Parmi les communautés chrétiennes primitives, dispersées dans tout l'Empire romain et même au-delà, il y eut des chrétiens qui se rappelèrent le prodige de la Manne et l'appliquèrent à Jésus ; d'autres se souvinrent du miracle d'Elisée ; ici, il y eut une réminiscence de la dernière Cène ; là on se souvint que les Apôtres étaient pêcheurs et mangeaient du poisson ; ailleurs, l'imagination naïve de ces braves gens leur représenta le désert ; tout le monde était d'accord en ce point, qu'il fallait du pain pour vivre et qu'il constitue l'aliment principal. Ces pensées diverses se mêlèrent, se croisèrent, reçurent des développements successifs ; on versa sur le tout un peu de couleur locale et beaucoup de foi en la puis-puissance de Jésus ; et voilà comment s'est produit le récit du miracle de la multiplication des pains, miracle « tellement énorme et bizarre, qu'on ne s'étonne pas

« de voir la nouvelle théologie (protestante) chercher « à s'en débarrasser à tout prix. Seulement elle devrait « y mettre plus de loyauté et de franchise. (1) »

C'est Strauss qui parle ainsi. Eh bien ! nous le proclamons tout haut avec « loyauté et franchise » si par malheur le doute devait un jour envahir notre intelligence, humainement parlant, la foi à l'Evangile y rentrerait, en présence de la pauvreté d'une telle science !

*
* *

Certes, la formation du récit de la multiplication des pains au milieu des circonstances imaginées par Strauss, eût été prodigieuse : c'eût été un miracle plus grand que le miracle lui-même. Et cependant cette formation eût dû se renouveler un nombre infini de fois. En veut-on la preuve immédiate ? Incontinent, après la multiplication miraculeuse, les deux premiers synoptiques, et S. Jean, avec eux, racontent le prodige suivant.

Aussitôt, après le repas miraculeux, *Jésus obligea ses disciples d'entrer dans la barque et de passer avant lui de l'autre côté du lac : lui, pendant ce temps, congédierait la foule. Quand il l'eut renvoyée, il monta seul sur une montagne pour prier : le soir venu, il y était seul. Cependant, la barque au milieu de la mer, était emportée par les flots ; car le vent était contraire.* S. Marc ajoute que *de la montagne Jésus les vit se fatiguer à ramer. A la quatrième veille de la nuit, il vint à eux, se promenant sur la mer. Et il les voulait dépasser*, observe encore S. Marc. *Eux, le voyant marcher sur la mer, furent troublés et dirent : c'est un fantôme. Et d'effroi, ils poussèrent un grand cri. Jésus aussitôt leur parla en ces termes : Rassurez-vous ; c'est moi ; ne craignez pas ! Mais Pierre*

(1) Nouvelle Vie de Jésus. Tome II, p. 250.

répondit : Seigneur, si c'est vous, ordonnez-moi de venir à vous sur les eaux. Il lui répondit : Viens ! Et Pierre descendit de la barque et marcha sur les eaux pour aller à Jésus. Mais, voyant la violence du vent, il eut peur, et comme il commençait à s'enfoncer, il poussa un cri : Seigneur, sauvez-moi ! A l'instant, Jésus lui tendit la main, le saisit et lui dit : Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? Et après qu'il fut monté dans la barque, le vent cessa. S. Jean ajoute : *Immédiatement la barque aborda au lieu où ils allaient. Et ceux qui y étaient s'approchèrent de lui et l'adorèrent, disant : Vraiment, vous êtes le Fils de Dieu !* (1)

Supposé que les choses se soient accomplies de la sorte, que nous ayons été nous-mêmes du nombre des témoins : que nous eussions été, en pleine mer, ballottés et renversés par les vagues, sur le point, à chaque instant, d'être engloutis dans l'abîme ; que nous eussions vu une forme humaine passer à côté de nous et marcher sur la surface de la mer comme sur la terre ferme, peut-être eussions-nous eu une pensée de doute, et nous fussions-nous écriés : c'est une ombre ! mais, si nous eussions reconnu une voix amie qui nous inspirât courage, et que l'un d'entre nous pour s'assurer du secours providentiel fût allé à lui à travers les eaux ; qu'ensuite, nous eussions vu la tempête s'apaiser, la mer redevenir calme et notre embarcation aborder en un instant au rivage ; si, dis-je, nous eussions été témoins et acteurs d'une telle scène, ne fût-il pas parti de notre poitrine, comme du cœur des Apôtres : En vérité, celui qui se promène sur les flots et qui commande aux vents, celui-là est le Fils de Dieu !

Il n'y a pas de doute : tel eût été le cri de notre conscience. Et en jugeant ainsi, notre conduite n'eût pas

(1) S. Matth. XIV, 22-35 ; S. Marc, VI, 45-56 ; S. Jean, VI, 16-21.

été indigne d'une sévère philosophie. Jean-Jacques Rousseau ne veut pas « de miracles qui se font dans « les carrefours, dans les déserts, dans les chambres. » Mais, dit-il, « qu'un homme vienne nous tenir ce lan- « gage : Mortels, je vous annonce la volonté du Très- « Haut ; reconnaissez à ma voix Celui qui m'a envoyé. « J'ordonne au soleil de changer sa course, aux flots « de s'élever, à la terre de prendre un autre aspect, « qui ne reconnaîtra à l'instant le maître de la nature ? (1) »

Et cependant, il y a des hommes qui refusent de saluer en Jésus, le Maître de la nature ! il soulève et apaise à son gré la tempête ; les flots mobiles de la mer lui offrent la solidité des roches ; il abrège et efface la distance.. Que faut-il à ces hommes pour voir Dieu ?

Mais nous le savons déjà. « Jamais, affirme Strauss « jamais, bravant les lois de la gravité, il n'a pu mar- « cher sur les eaux sans y enfoncer. » Pour lui, c'est une « des impossibilités extrêmes. (2) » Mais s'il en est ainsi, s'il y a impossibilité absolue et par conséquent contradiction dans les termes, d'où vient-il que pendant la froide saison, grâce aux frimas du Nord, tout homme, bravant les lois de la gravité, peut marcher sur les eaux sans y enfoncer ; d'où vient-il, comme on l'a vu naguère entre Saint-Pétersbourg et Cronstadt, qu'on puisse sur la glace construire une route où l'homme se laisse emporter par la vapeur ? Le froid de l'hiver accomplit cette merveille et l'auteur de la nature ne le pourrait pas ? Il serait donc inférieur à sa créature ? On le voit, nier le miracle, c'est nier Dieu.

Comment Strauss se débarrasse-t-il de ce récit ? « Jehovah, dit-il, est représenté marchant sur les eaux. » A l'appui de ce dire, il cite des passages d'Isaïe, du

(1) Emile. L. IV.

(2) Nouvelle vie de Jésus. Tome I. p. 352.

Psalmiste, de Job, et il conclut : « Pouvait-on faire « mieux pour le Messie que de lui faire passer l'eau « comme l'avait passée Jéhovah ? (1) » C'est-à-dire que la même question se présente toujours. D'où vient-il qu'on ait vu Jéhovah en Jésus-Christ et en lui seul ? Comment se fait-il qu'on lui attribue ce qu'il y a de plus grand et de plus divin et qu'on ne l'attribue qu'à lui ? On ne répondra logiquement qu'en confessant la réalité des miracles du Christ; sans eux, comment les Apôtres, et à leur suite, le monde eût-il pu s'écrier : vraiment Jésus est le fils de Dieu ? Si Jésus est Dieu, ce miracle et tous les autres s'expliquent : s'il ne l'est pas, il y a plus qu'un problème insoluble, plus qu'un mystère : il y a une contradiction.

Et puis ce cachet de simplicité, au milieu des plus étonnants prodiges, qui règne dans l'Evangile, comment en rendre raison? S. Marc ajoute, comme s'il s'agissait de la chose la plus ordinaire : *il voulait dépasser* les disciples. Veut-on savoir la conclusion que l'auteur allemand tire de ce détail ? La voici : Cette « exagération nous autorise « à protester de nouveau contre l'hypothèse qui veut « faire de Marc l'Evangéliste primitif. (2) » Strauss, il faut en convenir, se montre difficile. Comment peut-on satisfaire un esprit aussi prévenu que le sien ? Constate-t-on, comme S. Luc le fait à l'occasion de la Présentation au Temple et du Recouvrement, que les parents de Jésus étaient dans l'admiration ? Strauss en conclut qu'on « n'est pas historien (3) ; » raconte-t-on simplement la marche de Jésus sur les eaux sans exprimer son étonnement, ainsi que le raconte S. Marc ? Strauss proteste encore qu' « on n'est pas historien primi-

(1) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, p. 235.
(2) Nouvelle vie de Jésus, Tome II, p. 235.
(3) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, p. 94.

tif.» De même, l'Evangile rapporte-t-il simplement un fait miraculeux ? Strauss le rejette, comme n'ayant pas été contrôlé ; cite-t-on les témoins et marque-t-on l'admiration du peuple, ainsi que S. Jean procède, et comme c'est le cas ici ? — Strauss regimbe encore : il n'y voit qu'une brèche de plus à l'autorité historique de cet Evangile déjà si fort ébrèchée. (1)

Signaler ce genre de discussion, où le parti-pris perce toujours, n'est-ce pas le meilleur moyen d'en avoir raison auprès des intelligences impartiales et amies de la vérité ?

*
* *

Il nous reste à étudier un miracle, et nous terminons la série des œuvres de Jésus dans le monde matériel et animal. Ce miracle est-la malédiction du figuier stérile. « C'est, dit Strauss, l'unique miracle de châti- « ment que rapporte l'Evangile » et il ajoute « cette « particularité le rend particulièrement difficile. (2) »

En voici le récit d'aprés S. Mathieu (3) C'était le *lendemain* de son entrée triomphale à Jérusalem ; le Sauveur avait logé à Béthanie. *Il retourna à la ville et il eut faim.* Jésus va-t-il à son avantage renouveler le miracle de la multiplication des pains, ou acceptant le défi, à lui autrefois porté par Satan, va-t-il changer en pains les cailloux du chemin ? Dira-t-il à un des passants, comme jadis à la Samaritaine : Donnez-moi à manger ? Sa conduite sera toute différente. *Voyant un figuier près de la route, il s'en approcha. Il n'y trouva que des feuilles. Et il lui dit : Jamais, à l'avenir il ne naîtra de toi un fruit. Et aussitôt le figuier de-*

(1) Nouvelle vie de Jésus. Tome II, p. 239.
(2) Même ouvrage, p. 262.
(3) S. Matth. XVI. 18-22.

vint sec. Quelle promptitude ! Pour Jésus, dire c'est faire. Mais pourquoi infliger cette malédiction au figuier? *Ce n'était pas la saison des figues,* observe S. Marc. Ajouter ce détail est, d'après Strauss, « une forte maladresse (1) » Mais continuons : la suite du récit jettera peut-être un peu de lumière sur ce point obscur. Les disciples, ne s'aperçurent pas immédiatement de l'effet produit par la parole de Jésus. Car, *le lendemain ils virent que le figuier était devenu sec jusqu'aux racines. Et Pierre se ressouvenant de la parole de la veille, dit : Maître voilà le figuier que vous avez maudit, qui est devenu sec. Jésus lui répondit : Ayez foi en Dieu.* Et il ajouta : *En vérité, je vous le dis, si vous avez la foi et que vous n'hésitiez pas, non seulement vous feriez ce que j'ai fait au figuier ; mais même, si vous disiez à cette montagne : ôtez-vous de là et jetez-vous dans la mer, cela se fera.* Puis étendant davantage cette assurance il dit : *tout ce que vous demanderez avec foi dans vos prières, vous l'obtiendrez.*

On l'entend, d'après le commentaire de Jésus lui-même, ce miracle de sévérité est une parabole en action. S'il a maudit le figuier, et s'il l'a desséché au même instant, c'est pour révéler une fois de plus la puissance de la foi et l'efficacité de la prière. Il avait déjà, par bien des témoignages de bonté et d'amour montré ce que peuvent la foi vive et la prière persévérante; il veut donner une preuve, en sens inverse, de cette même puissance, et il choisit pour cet exemple de sévérité, non pas un homme, ni même un animal, mais un être insensible, un arbre : on dirait que son cœur se refuse à sévir.

(1) Nouvelle vie de Jésus. Tome II.

Mais, selon la remarque du second Evangéliste, *ce n'était pas la saison des figues* : Comment cet arbre pouvait-il alors en produire ? Et pourquoi, dans ce cas, le Christ le maudit-il ? Il cherche des fruits et le figuier n'en peut donner ! Strauss n'a-t-il pas raison de dire que « c'est une forte maladresse? Marc, dit-il, dans son « ardeur d'explication, ne réfléchit pas qu'il rend la « punition de l'arbre inexplicable : si la saison ne com- « mandait pas à un figuier honnête de porter des fruits, « la malédiction n'aurait plus de sens. (1). » Il y a des siècles que les Pères de l'Eglise ont répondu à ces critiques de la savante Allemagne. » S. Thomas, dans sa Somme théologique, monument grandiose de science autant que de foi, nous rapporte ces paroles de S. Jean Chrysostôme. « Chercher cela, dit-il, est « d'une souveraine démence : car, dans les plantes et « les animaux il n'y a ni faute, ni peine : contemplez « donc le miracle et admirez le Thaumaturge. (2) » Voilà la réponse du génie et du bon sens.

Contempler un miracle ! Admirer le Thaumaturge ! il s'agit bien de cela pour les savants modernes. Evidemment S. Chrysostôme n'a ni soupçonné, ni entrevu les progrès de la critique contemporaine. Strauss, en cinq longues pages, accumule hypothèses sur hypothèses, pour expliquer la malédiction du figuier stérile. La solution est proche de lui : elle gît dans l'application du Sauveur lui-même. Le docteur allemand n'en veut pas, et, feuilletant l'Evangile de S. Luc, il y trouve la parabole suivante. *Un homme*, y dit Jésus, *avait un figuier planté dans sa vigne et vint y chercher des fruits ; il n'en trouva pas. Il dit au vigneron : Voilà trois ans que je viens chercher des fruits à ce*

(1) Nouvelle Vie de Jésus. Tome II, p. 264.

(2) Summa, III p. q. XLIV, art. III, ad. 2.

figuier et je n'en trouve pas. Coupez-le donc : pourquoi occupe-t-il encore la terre (1).

L'origine du miracle est là : c'est Strauss qui l'affirme. D'après lui « dans la primordiale tradition chrétienne, « un mot, une figure ne se fixait pas avant d'avoir « évolué jusqu'au miracle. (2) » Mais, si cette affirmation est vraie, d'où vient-il que les autres paraboles, si nombreuses dans l'Evangile, et celle de la semence, et celle du grain de sénevé, et celle de la drachme... n'aient pas eu une évolution pareille ? Strauss ne s'explique pas là-dessus. Mais supposons l'évolution, en faveur du figuier, la parabole devait appartenir au plus ancien Evangile, le miracle au plus récent : or, c'est le contraire qui a lieu. La parabole appartient à S. Luc qui est postérieur à S. Marc et à S. Matthieu, et le miracle du figuier maudit nous vient d'eux.

L'érudition de Strauss nous paraît semblable au figuier stérile : en vain y cherche-t-on le fruit de la science, on ne le trouve pas ; mais une végétation abondante de feuilles, où le sophisme le dispute à une érudition mal digérée. La stérilité s'attache à ses œuvres : elles dessèchent le cœur et ne font pas produire des actes qui rendent l'homme meilleur.

*
* *

Nous avons terminé la première série des miracles de Jésus : ceux qu'il a accomplis dans le monde matériel. Nous ne les avons pas étudiés tous : nous serions, sans le vouloir, tombés dans des redites. Dans chaque ordre, nous en avons choisi un : aux affirmations auda-

(1) S. Luc, XIII, 6-16.
(2) Nouvelle Vie de Jésus. Tome II, p. 264.

cieuses et mensongères de l'incrédulité, nous avons opposé la lumière que les textes sacrés apportent avec eux et les résultats d'une patiente étude.

De plus grands miracles, dans le monde matériel, signaleront la mort de Jésus. A l'heure du suprême effacement, la terre est ébranlée, le soleil retire sa lumière, le rocher se déchire, les tombeaux s'ouvrent : ces prodiges révèlent, dans l'homme qui meurt, le Dieu immortel des siècles. Traiter de ces prodiges appartient à notre dernière étude : la mort de Jésus-Christ est la mort d'un Homme-Dieu. C'est là que nous renvoyons le lecteur.

Nous l'avouons, les miracles de Jésus, dans le monde matériel, tels que l'Evangile nous les rapporte, sont moins nombreux que ceux de Moïse, dans le même ordre : ils inspirent moins de terreur ; l'imagination n'en est pas frappée au même degré. Cependant, combien ils l'emportent ! Moïse quelquefois hésite ; Jésus possède le calme le plus parfait, l'assurance la plus complète. Moïse parfois laisse échapper un cri d'étonnement ; accomplir des prodiges parait chose naturelle à Jésus. L'antique législateur juif opère des choses prodigieuses au nom de Dieu, et il l'avoue ; Jésus agit de lui-même et en son propre nom : la vertu miraculeuse sort de lui. Les miracles de Moïse sèment l'épouvante ; Jésus n'a qu'un miracle de rigueur et encore la morale qui en découle est glorieuse pour l'homme : elle proclame son pouvoir sur la création !

Néanmoins, dans le monde matériel, Jésus a fait éclater sa puissance d'une manière moins fréquente que dans le monde humain. Jésus est venu sauver les hommes : il est thaumaturge parce qu'il est Sauveur. C'est en faveur des hommes que son pouvoir miracu-

leux apparaît dans tout son éclat et rayonne d'une douce lumière : c'est le Père qui se révèle autant que le Dieu.

Fr. A.-M. PORTMANS,

des Frères-Prêcheurs.

(*A suivre*)

LA LUTTE ET L'ACTIVITE

—

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE

—

Nous ne craignons pas d'affirmer que l'une des sources les plus fécondes d'erreurs pour la science contemporaine, c'est la fausse idée que plusieurs se font de la lutte et de son rôle véritable dans l'homme et dans la nature.

Au lieu de n'y voir qu'une forme inférieure et passagère de l'activité, on en fait la règle et le type ; au lieu de n'y reconnaître qu'un simple agent d'élimination, on s'obstine à lui attribuer un rôle positif de création et d'organisation dont elle est radicalement incapable.

C'est là, croyons-nous, le πρῶτον ψεῦδος de plusieurs théories fort accréditées de nos jours. En morale, en politique, en économie, en histoire naturelle, etc., partout nous voyons la lutte érigée en système, la lutte dont on veut faire le grand facteur du progrès, la source féconde de toute vie, de tout ordre, de toute harmonie.

Nous croyons utile de faire ressortir ce malentendu, et de montrer que les plus célèbres erreurs modernes ne sont après tout que des cas particuliers de l'erreur maîtresse qui consiste à confondre la lutte avec l'activité normale et essentielle.

I

Sans doute, la lutte est une forme de l'activité ; mais toute activité n'est pas lutte. L'activité, au premier sens du mot, c'est le mouvement de la faculté saisissant son objet, s'épanouissant et se développant par là-même selon la loi de la nature.

La lutte au contraire suppose qu'entre la faculté et son objet un obstacle s'est interposé qu'il importe avant tout d'éliminer pour se maintenir ou rentrer dans l'activité régulière. L'effort de l'être qui cherche à vaincre cette résistance, à écarter cet obstacle, le constitue en état de lutte.

On voit que, si l'activité proprement dite est l'état normal qui développe et perfectionne, la lutte n'est en soi qu'une activité violente et anormale, essentiellement accidentelle et transitoire dont l'issue peut devenir fatale à l'être qui s'y trouve engagé.

Et qu'on ne nous accuse pas de subtiliser mal à propos et d'établir des distinctions essentielles là où il n'y a en réalité qu'insaisissables nuances ; nous en appellerions à la sensibilité elle-même, c'est-à-dire à l'*instrument judicatoire* le moins subtil qu'on puisse imaginer. En effet, on peut dire que pour les êtres doués de sensibilité, le plaisir est le criterium de l'activité normale, tandis que la douleur est le criterium de la lutte. Car le plaisir n'est après tout que l'émotion agréable qui accompagne le développement régulier de quelqu'une de nos facultés, tandis que la douleur naît de l'activité contrariée par quelque obstacle, contre lequel la faculté est mise en demeure de réagir et de lutter.

On nous opposera peut-être ce qu'on se plaît à nommer *les âpres jouissances de la lutte ;* mais qu'on y regarde de plus près, et l'on ne tardera pas à se con-

vaincre qu'en réalité la lutte ne devient agréable que lorsque la résistance diminue, c'est-à-dire à ce moment précis où, l'obstacle commençant à lâcher pied, l'effort perd le caractère de lutte pour revêtir celui de simple activité. Tant que la lutte est indécise, il y a souffrance ; si nous y trouvons quelques charmes, il vient uniquement de l'espérance que nous avons de la voir se terminer bientôt à notre avantage, ou de l'imagination toujours prête à en escompter les résultats. La preuve en est dans les amertumes de la déception, ou dans les découragements qu'amène une lutte qui se prolonge.

Donc si Pascal (Pensées art. IV, 2), a eu raison de dire : « *La poursuite du plaisir est elle-même un plaisir*, » il a eu tort d'affirmer que « *ce que nous cherchons, c'est moins les choses elles-mêmes que la recherche des choses !* » De même Lessing : « *Si Dieu me proposait d'une main la vérité, de l'autre sa recherche, je n'hésiterais pas à choisir la dernière.* » — Illusion de vigoureux esprits ! Accoutumés à triompher de l'obstacle qui leur barre le chemin de la vérité, ils ont fini par trouver dans la lutte de si mâles attraits, qu'elle est devenue à leurs yeux la fin, non le moyen de la Science. Ils confondaient la lutte qui écarte l'obstacle avec l'activité normale qu'elle prépare. Montaigne, habitué à succomber au doute, a, par l'illusion contraire, confondu avec l'inaction, l'activité paisible et féconde de l'intelligence en face de son objet. On connaît le texte : « *Le doute et l'incuriosité sont un mol oreiller pour une tête bien faite.* » Autant vaudrait dire : la paix c'est la mort ; les premiers disaient : la vie c'est la guerre. On nous accordera qu'il est un milieu à tenir, et qu'entre l'inaction et l'effort pénible il y a l'activité normale qui est à la fois développement et jouissance.

Et qui ne l'a éprouvé cent fois ? Sous l'influence de

l'habitude, une activité laborieuse à l'origine, perd peu à peu le caractère d'effort pour devenir de plus en plus facile et même agréable. A son tour, cette action facile d'abord finit, pour peu qu'elle se prolonge, par engendrer la fatigue et nécessiter les plus douloureux efforts. — L'effort n'est donc pas la loi essentielle de l'activité, de la science puis qu'il en est réellement séparable. — C'est le tort de la science contemporaine d'avoir voulu les identifier, nous l'avons dit ; il est temps de le prouver en poursuivant cette erreur sous ses formes principales.

II

« *La condition essentielle de l'existence pour l'homme, est l'action ; l'action intelligente et morale, bien entendu. Or qu'est-ce qu'agir ? Pour qu'il y ait action, exercice physique, intellectuel ou moral, il faut un milieu en rapport avec le sujet agissant, un non-moi qui se pose devant son moi, comme lieu et matière d'action ; qui lui résiste et le contredise. L'action sera donc une lutte. Agir, c'est combattre.* » Proudhon. (La Guerre et la Paix. Tome Ier p. 79.) Impossible de mieux poser la question, et d'identifier plus formellement l'action avec la lutte.

Certes, si en proclamant que agir c'est combattre, Proudhon avait eu pour but de nous mettre en garde contre les défaillances de la nature, de nous rappeler que l'épreuve étant le caractère propre de cette vie, l'effort en est par suite devenu la condition indispensable, il eût été d'accord en cela avec tous les moralistes ; l'Ecriture-Sainte elle-même ne déclare-t-elle pas que la vie de l'homme sur la terre est un combat, et que le royaume des cieux souffre violence ? Mais les prémisses de Proudhon ont une portée bien plus étendue. Il ne s'agit plus ici de l'activité humaine placée dans telles ou telles

conditions déterminées, mais bien de l'activité au point de vue abstrait et général, de l'activité de tout être créé et possible. C'est elle qu'on identifie avec la lutte ; et de cette identification, on fait une loi universelle et nécessaire qui servira de fondement et de point de départ à toute science : morale, économique et politique. On voit s'il importe de discuter la valeur de ce prétendu principe. Etudions en d'abord les conséquences, et montrons qu'il conduit logiquement au Pessimisme le plus désespéré.

Proudhon affirme donc en thèse générale que agir c'est lutter. — Mais la lutte c'est la souffrance. — Agir sera donc souffrir. C'est la proposition fondamentale de la psychologie pessimiste : « *L'activité est un tourment* » ont dit Schopenhauer, Hartmann et les autres. Dès lors que devient le progrès ? Le progrès étant le développement de l'activité sous toutes les formes, n'est plus que l'accroissement continu et nécessaire de la douleur, et la vie tout entière, une lutte pour l'existence avec la certitude d'être vaincu. — Mieux vaut donc renoncer à la lutte, c'est-à-dire à l'activité, et se retrancher dans une inaction de plus en plus complète : c'est la conclusion formelle du Pessimisme : elle découle rigoureusement de l'identification de l'activité avec l'effort douloureux, posée en principe par Proudhon.

Vivre, c'est souffrir. — Voilà le Pessimisme. Que repond l'Optimisme ? Il répond par la même confusion dont il ne voit que l'autre terme. Lui aussi n'admet qu'une sorte d'activité, mais c'est l'activité normale et agréable. Vivre pour lui c'est jouir, c'est la paix et le progrès, c'est la marche de l'humanité à la jouissane indéfinie.

Et cependant la douleur est un fait qui s'impose trop impérieusement pour qu'on puisse l'ignorer ; d'autre

part, on a beau faire, jamais l'humanité ne la confondra avec le plaisir. — Que devient donc la douleur dans cette théorie ? L'optimisme conteste à la douleur toute réalité positive ; elle n'est, dit Leibniz, que le zéro du plaisir, tout comme la nuit est la négation du jour, et le froid la négation du chaud. — De fait si l'activité est le plaisir, il suit que la douleur ne peut être que l'inaction, c'est-à-dire une notion purement négative.

Pour le pessimiste au contraire, c'est la douleur qui est la réalité positive, puisqu'elle représente l'activité elle-même; le plaisir n'en est que la négation, ou plutôt le minimum. — On le voit, la solution de ce célèbre débat est tout entière dans la distinction qu'il faut faire entre la lutte et l'activité. — Sans doute l'activité créée suppose un non-moi sur lequel elle s'exerce, et qui devient par là même l'objet de son action ; mais il est faux que le rôle de ce non-moi se réduise à être pour l'agent une résistance, une contradiction, comme le prétendent Proudhon et les pessimistes. D'autre part il est faux que cet objet soit toujours à portée de la faculté, comme paraissent le supposer les Optimistes, en sorte que celle-ci n'ait, pour ainsi dire, qu'à entrer immédiatement en jouissance.

Les premiers méconnaissent l'accord essentiel qui règne entre le moi et le non-moi ; ils oublient que si le sujet a besoin de l'objet, de son côté l'objet est fait pour le sujet, et par suite qu'il y a entre deux, non pas opposition et contradiction, mais bien accord et adaptation parfaite. Ils oublient que l'activité s'exerçant sur son objet propre est pour l'agent source de développement, et de jouissance, précisément parce qu'elle satisfait un besoin et comble une lacune de son être.

A leur tour les Optimistes oublient qu'entre la faculté et son objet, il peut s'interposer un obstacle qui s'oppose

à leur union ; que par suite avant d'agir normalement la faculté doit souvent passer par une phase préliminaire d'activité dont l'objet direct est la suppression de l'obstacle ; activité d'autant plus douloureuse que la résistance est plus opiniâtre et le besoin qu'elle contrarie plus essentiel.

Toutefois, si ces deux erreurs reposent sur la même confusion, il serait injuste de les placer sur la même ligne. L'erreur pessimiste est incomparablement plus grave en théorie et plus funeste en pratique. Elle porte sur l'essence même de l'activité : celle de l'optimiste ne porte que sur ses conditions actuelles et contingentes. En dernière analyse, le pessimiste va à nier l'existence d'un souverain organisateur qui à chaque faculté créée a préparé son objet, à chaque besoin sa satisfaction, quoique pour des raisons spéciales il ait pu placer l'obstacle entre deux, et faire ainsi de l'effort la condition du progrès et du bonheur. L'optimisme oublie que tel est précisément le cas de la vie présente, et que l'activité douloureuse, c'est-à-dire la lutte sous toutes ses formes, est le préliminaire habituel de cette activité pleine et féconde, la seule qu'il lui plaise d'admettre. Quoiqu'il en soit, sous l'empire de cette théorie, l'homme a foi en Dieu et en sa propre destinée ; il se soumet avec amour à l'ordre établi, croit au progrès et y marche avec ardeur et espérance. Le pessimisme, au contraire, renouvelant la légende de Prométhée, représente l'homme comme un titan en guerre avec tout ce qui existe, et qui, réduit à ses seules forces, entreprend de haute lutte de dompter la nature pour la faire servir à ses besoins, malgré elle et malgré Dieu. — Mais la lutte est trop inégale : désespérant de vaincre, trop fier pour accepter la défaite, l'homme renonce bientôt au combat et se retranche dans l'inac-

tion pour frustrer jusque dans la mort les intentions haineuses qu'il prête à la divinité, à l'*Inconscient* (1).

Et maintenant, est-il besoin de répéter ce que l'expérience de chaque jour nous enseigne si clairement? — Non, l'activité humaine n'est ni essentiellement douleur, ni nécessairement jouissance ; elle est une alternative infiniment variée de l'une et de l'autre, selon que sa tendance est tour à tour contrariée ou favorisée par les agents extérieurs. La douleur doit donc, aussi bien que le plaisir, être considérée comme un état positif de l'agent ; l'un et l'autre caractérisent les deux formes distinctes que peut revêtir l'activité : l'activité normale et féconde, l'activité violente, la lutte.

III

Si après avoir distingué, nous voulons comparer entre elles ces deux formes, il est clair, d'après ce qui a été dit, que l'effort, loin d'être le type de l'activité, n'en représente au contraire que la forme gênée et imparfaite, ayant pour unique objet de préparer les voies à un mode d'action supérieur dans sa nature comme dans ses résultats. — Cette remarque si simple en apparence, va nous fournir la solution d'une difficulté, laquelle, si l'on n'y prend garde, tendrait à fausser la notion même de la vertu et de la liberté, et par suite à vicier la morale dans sa source.

La liberté, on le sait, n'est que l'activité elle-même dans son mode le plus excellent. Or, certains moralistes ont prétendu que l'acte libre consiste essentiellement dans une lutte entre le bien et le mal. C'est

(1) *Dieu est essentiellement hostile à notre nature :..... nous arrivons à la science malgré lui, au bien-être malgré lui, à la société malgré lui. Chacun de nos progrès est une victoire sur la divinité.* »

PROUDHON.

prendre la forme inférieure pour le type. Ces philosophes oublient que la liberté humaine n'implique la lutte que parce qu'elle est une liberté imparfaite ; qu'elle perd ce caractère à mesure qu'elle se développe et se perfectionne, et que par suite la liberté infinie en est radicalement incapable.

En effet, si la liberté était par essence une lutte, il faudrait admettre qu'elle croît à mesure que la lutte entre le bien et le mal est plus acharnée ; or, c'est tout le contraire qui a lieu : autrement la vertu, qui n'est que l'habitude de choisir le bien et qui suppose par là même une certaine facilité acquise à vaincre le mal, ne serait plus qu'une diminution de la liberté, et l'homme vertueux, loin d'avoir développé et perfectionné sa nature vraie, n'aurait fait que déchoir et rétrograder vers la nature inférieure. Nous affirmons que la vertu est le triomphe et la perfection de la liberté humaine, précisément parce qu'elle va à diminuer la résistance qui s'oppose à notre activité normale. Sans doute la vertu ne perd jamais complètement son caractère de lutte, parce que chez les âmes les plus libres, les plus maîtresses d'elles-mêmes, la concupiscence d'une part n'est jamais absolument éteinte, et que de l'autre la délicatesse de la conscience croît avec la vertu. Mais l'habitude de bien faire finit par rendre la victoire si facile, et diminuer si bien les chances de la défaite, que l'âme solidement vertueuse se voit dans une sorte d'incapacité de mal faire qui la rapproche de la liberté idéale. Ainsi se vérifie la parole de Bossuet : « *la rectitude de la volonté achève notre ressemblance avec Dieu.* »

La lutte n'est donc pas la loi de toute liberté. Elle n'est pas davantage la loi essentielle de toute moralité ; elle n'en est que la condition passagère et accidentelle.

et la valeur morale d'un acte ne dépend pas absolument de l'intensité de l'effort qu'il exige.

C'est l'erreur de Kant, renouvelée des Stoïciens. « *Une action bonne en soi, mais faite par inclination, n'a pas de valeur morale, car elle ne nécessite pas de lutte.* » (Critique de la raison pratique, p. 20)

La spirituelle réponse de Schiller mérite ici d'être citée ; Elle est sous forme d'épigramme :

CAS DE CONSCIENCE

« *Je rends volontiers service à mes amis ; mais hélas ! j'y trouve un certain charme, c'est pourquoi je me reproche souvent de n'être pas vertueux.*

SOLUTION

Il n'y a qu'un remède : tâche de mépriser tes amis afin d'accomplir avec dégoût ce que le devoir te commande. » (1)

Enfin, il est des philosophes si amoureux de la lutte pour elle-même, qu'ils ont voulu l'introduire jusque dans le ciel pour en faire l'essence de notre éternelle félicité.

Singulier renversement d'idées ! Jusqu'ici les hommes se plaignaient des fatigues de l'épreuve, et la philosophie répondait : il faut bien mériter le repos par la lutte.— Or, voici une doctrine qui prétend nous récompenser d'un effort par un nouvel effort, et qui représente la vie éternelle, non plus comme le repos, mais comme le mouvement éternel !

Nous avouons sans peine que le bonheur ne saurait

(1) Gewissens scrupel :
Gerne dien' ich den Freunden ; doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.
Entscheidung :
Da ist kein anderer Rath, du musst suchen sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

consister dans l'inaction. On l'a dit : il n'y a point de plaisir à ne rien faire. — Mais l'action, encore une fois n'est pas nécessairement l'effort, puisque sous la forme la plus parfaite, elle l'exclut expressément, puisque loin d'être incompatible avec le bonheur et le repos véritable, elle en est au contraire la condition essentielle. Dieu n'est-il pas essentiellement actif, sans sortir du repos le plus absolu ? κινοῦν ἀκίνητον disait Aristote.

Que le caractère si généralement pénible de notre activité en ce monde ne nous fasse pas illusion ; cette vie est l'épreuve, — l'autre sera la récompense.

IV

Nous avons vu qu'il faut distinguer l'activité en elle-même de l'effort pénible qui l'accompagne le plus souvent ; que l'effort est une forme inférieure de l'activité destinée à disparaître à mesure que celle-ci se développe et se perfectionne. Il reste à distinguer nettement leur mission respective, et à relever les principales erreurs dans lesquelles on est fatalement tombé pour avoir interverti les rôles et confondu les résultats.

L'exemple le plus populaire de cette confusion nous est fourni par les sciences naturelles.

Le Darwinisme tout entier n'a pas d'autre fondement, quand il nous donne la *concurrence vitale* comme l'agent universel de la création et du perfectionnement des espèces.

Certes nous n'avons pas à refaire ici le procès du Darwinisme ; la question est vidée dans ses points essentiels. Il suffit à notre sujet de rappeler que cette théorie fameuse repose sur la confusion du rôle de la lutte avec celui de l'activité normale. Assurément la lutte existe dans le monde organisé comme ailleurs :

mais là comme partout son rôle ne peut-être que négatif : il se borne à éliminer les sujets faibles. Bien plus, on peut dire que la *lutte pour la vie*, loin de perfectionner ce qui est, est nuisible à tous les individus forts ou faibles.

« *Quand deux plantes ou deux animaux se gênent ou se disputent la vie, ils se nuisent mutuellement... Si l'un triomphe de l'autre, c'est simplement le moins maltraité qui conserve la victoire.* » (M. Trémaux). Et n'est-ce pas là l'histoire de toutes les guerres et de tous les procès, c'est-à-dire de la lutte sous toutes ses formes ? M. Laugel a donc nettement tracé le rôle de la lutte dans le monde organisé quand il a dit : « *La concurrence des espèces, la bataille pour la vie, sont un puissant moyen d'élimination, plutôt qu'un instrument créateur.* » (1)

Si l'erreur est regrettable quand on y cherche l'explication des faits, elle devient véritablement désastreuse dès qu'on la prend pour règle de conduite, et pour mesure de ce qui doit être. Or le malentendu que nous signalons fait le fond même de certaines théories gouvernementales que l'on est convenu de regarder comme un progrès nécessaire, et comme seules dignes des peuples libres. Ecoutons Proudhon, appliquant à la Politique les principes que nous avons appréciés plus haut.

... *Mais l'homme n'a pas seulement affaire avec la nature. Il rencontre aussi l'homme sur son chemin ; l'homme son égal, qui lui dispute la possession du monde et le suffrage des autres hommes, qui lui fait concurrence, qui le contredit, et, puissance souveraine et indépendante, lui oppose son* VETO. *Cela est inévitable, et cela est bien. Je dis que cela est bien. C'est*

(1) Revue des Deux Mondes 1868, p. 153.

par la diversité des opinions et des sentiments, et par l'antagonisme qu'elle engendre, que se crée au-dessus du monde spéculatif et affectif un monde nouveau, le monde des transactions sociales, monde du droit et de la liberté, monde politique, monde moral. Mais avant la transaction, il y a nécessairement la lutte ; avant le traité de paix, le duel, la guerre, et cela toujours, et à chaque instant de l'existence. (La guerre et la paix. Tome I, loc. cit.)

C'est donc encore la lutte considérée comme principe de l'ordre et du développement des sociétés. Le point de départ, c'est l'antagonisme des intérêts, d'où résulte la défiance de tous contre tous. Le remède, c'est la lutte organisée : opposition des pouvoirs, opposition des partis, etc., état d'équilibre essentiellement instable qui n'a pour se maintenir que la discussion, c'est-à-dire encore la lutte, sous le prétexte aussi faux que banal, que du choc des opinions jaillit la vérité (1).

Qu'on le remarque, ce n'est pas le principe de la séparation des pouvoirs que nous attaquons ici, mais bien leur opposition systématique ; la différence est immense. Les pouvoirs peuvent être d'accord bien que séparés ; leur opposition suppose au contraire qu'ils se considèrent réciproquement comme un ennemi contre lequel il faut se défendre, comme un obstacle qu'il faut autant que possible supprimer. Dès lors à leur fonctionnement normal et régulier succède l'action violente. Inutile de fixer le but à atteindre, ou les moyens à prendre ; on s'en remet sur toutes choses aux hasards de la lutte ; à elle de décider si le lendemain sera à l'ordre ou à l'anarchie.

(1) Que l'on relise à ce sujet les réflexions spirituelles et lumineuses de M. Taine : *Les Origines de la France contemporaine. La Révolution, tome I, liv. II. chap. III.*

Quel est le résultat possible d'un pareil système d'oppositions ? De deux choses l'une : ou bien les pouvoirs sont si habilement pondérés qu'ils se font échec, alors la lutte engendre l'équilibre, c'est-à-dire l'impuissance et l'inaction ; la machine s'annule par son propre jeu. — C'est l'hypothèse la plus favorable. Ou bien c'est un pouvoir qui empiète sur l'autre, qui l'absorbe et le supprime en fait ; et la machine se ruine et se détruit elle-même.

C'est le *struggle for life* appliqué au monde politique ; le système de l'opposition des pouvoirs n'est après tout qu'un Darwinisme social. Ici comme là, la lutte ne fait pas les tempéraments forts, elle les suppose ; et loin de les développer, elle les ruine en peu de temps. M. Bagehot, l'un des transformistes les plus autorisés d'Outre-Manche, marque l'ère de la discussion comme l'âge de la virilité d'un peuple, en deçà duquel un peuple reste éternellement un vieil enfant. Mais il reconnaît lui-même que c'est là une crise organique dans laquelle les tempéraments faibles succombent..... Hélas !

Voulons-nous donc bannir de la politique la lutte et l'opposition ? A Dieu ne plaise : nous voulons seulement rétablir son rôle véritable. Assurément, la lutte est utile, souvent même nécessaire : mais son résultat est essentiellement négatif ; elle détruit, elle ne crée pas : elle tue, elle n'organise pas. Donc si elle défend et protège, si elle favorise le développement et le progrès social, encore une fois, ce ne peut être qu'en éliminant l'ennemi, en renversant l'obstacle. La raison en est simple : la lutte c'est la violence ; or, on ne donne rien violemment. « *Non, l'opposition, de sa nature, ne produit rien : elle n'est pas faite pour créer, mais pour empêcher ; il faut la craindre et non la croire :*

aucun mouvement légitime ne commence par elle : elle est destinée au contraire à le ralentir dans quelques circonstances plus ou moins rares, de peur que certaines pièces ne s'échauffent par le frottement. (1)»

Faut-il nous étonner maintenant, si nous ne traitons pas mieux les étrangers que nous ne nous traitons nous-mêmes, et si après avoir fait de la lutte le principe de nos relations sociales, nous prenons la guerre pour base de nos relations internationales ? M. Cousin n'y voit rien que de très logique et de très légitime. *La guerre comme la diversité des éléments, est nécessaire à la vie. Les combats des partis, dans les limites de la constitution donnée d'un peuple politique, font la vie de ce peuple. Il en est de même à l'extérieur. Les luttes des peuples d'une époque entre eux font la vie de cette époque.* » (Introd. à l'hist. de la phil. 9e leçon). — La raison est toujours la même : toujours c'est la même confusion entre la lutte et l'activité régulière. « *Sans la guerre, ni mouvement, ni fécondité dans la vie sociale ; l'hypothèse d'un état de paix perpétuel dans l'espèce humaine, est l'hypothèse de l'immobilité absolue. Un peuple n'est progressif qu'à la condition de la guerre. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est l'histoire.* » (Ibid.)

La guerre n'est donc plus une crise douloureuse dans la vie d'un peuple, un moyen pénible mais nécessaire de rentrer dans l'ordre, c'est-à-dire dans la paix. — Non, il faut en revenir à l'idée païenne, et voir dans la guerre l'expression normale des rapports d'un peuple à un autre ; *hospes* redevient synonyme d'*hostis*, et Hobbes a donné la vraie formule du droit international quand il a dit : *homo homini lupus*. En effet, si la vie c'est la guerre, la paix ne peut être qu'une suspension

(1) J. de Maistre (de l'Eglise Gallicane I. 2.)

de la vie, un sommeil, réparateur si l'on veut, mais en lui-même infécond, exclusivement destiné à amasser de nouvelles forces pour la lutte. Si l'ordre c'est la guerre, la guerre est la fin, et la paix n'est plus que l'exception et le moyen.

Non, pas plus que toute autre lutte, la guerre n'est l'activité normale, ni la forme régulière de la vie, ni la source directe de l'ordre et du progrès international. En soi, elle est un mal et un désordre ; elle n'est un bien qu'autant qu'elle a pour objet de ramener à la paix. Comme la maladie, elle est une crise douloureuse par laquelle l'organisme cherche à expulser une cause de désordre, un obstacle à son perfectionnement normal. La guerre est donc essentiellement moyen, et on l'a bien définie : « *L'art de forcer un gouvernement ennemi à faire une paix juste.* »

V

Si des sciences politiques nous passons aux sciences économiques, l'erreur que nous signalons affecte une nouvelle forme : c'est l'*utilité* que l'on confond avec la *valeur*.

Un des plus sérieux mérites de Fr. Bastiat a été de mettre en lumière la profonde différence qui sépare ces deux notions. Il nous sera facile de montrer le lien qui rattache cette question au sujet qui nous occupe.

L'*utilité* d'un objet exprime son aptitude à satisfaire un besoin, à développer une faculté, à procurer une jouissance ; au contraire la *valeur* de cet objet représente l'effort qu'il a coûté, la lutte qu'il a fallu engager contre l'obstacle qui s'interposait entre la jouissance et le besoin. La valeur répond donc à l'activité violente et anormale, comme l'utilité répond à l'activité régulière et essentielle ; et l'on n'a pu con-

fondre l'une avec l'autre qu'autant que l'on confondait ces deux formes si distinctes de l'activité. Or nous l'avons dit, l'effort pénible est la forme inférieure et passagère de l'activité, destinée à disparaître à mesure que celle-ci se développe. Le progrès de l'industrie humaine, ne consiste donc pas à créer de la valeur, mais bien au contraire à l'anéantir le plus possible en réduisant de plus en plus les obstacles, en mettant les utilités à portée des besoins.

Il serait intéressant de réfuter, à la lumière de cette distinction, les paradoxes et les prétendues *contradictions économiques* accumulées par Proudhon. Mais de peur de prolonger outre mesure ce travail, nous préférons aborder sans retard le point le plus délicat de cette étude, et poursuivre le malentendu sur le terrain de la logique.

Nous accusera-t-on de parti pris ou de trop de subtilité, si nous croyons surprendre cette confusion jusque dans certaine théorie de la certitude ? Les conséquences nous paraissent trop graves et l'erreur trop actuelle pour qu'il soit permis d'omettre ce côté de la question.

La certitude, on le sait, c'est l'acte normal de l'intelligence en présence de son objet qui est le vrai ; elle y adhère, et trouve dans cette adhésion sa perfection, sa jouissance, son repos. *Quies mentis in vero.*

Le doute, c'est cet état de l'esprit qui ne peut se résoudre ni à nier ni à affirmer ; état d'inquiétude et de malaise, car au lieu de la vérité qu'elle cherche, l'intelligence ne trouve devant elle qu'une contradiction apparente ou une pénible obscurité. Voilà bien l'obstacle qui s'est interposé entre la faculté et son objet : la lutte est nécessaire, c'est le doute avec l'examen qui l'accompagne : à lui de dissiper ces nuages,

de résoudre ces contradictions ; dès qu'il y est parvenu, le doute s'évanouit, l'esprit a retrouvé son activité normale dans la tranquille possession de la vérité.

D'après les principes exposés plus haut, l'Optimisme ne peut admettre logiquement que la certitude, et le Pessimisme ne peut reconnaître que le doute. Mais à côté de ces théories extrêmes qui ne voient qu'une seule forme d'activité, il en est une autre qui intervertit les rôles et attribue au doute c'est-à-dire à la lutte, ce qui est le fait de l'activité normale de l'intelligence. Consultez les formulaires les plus autorisés, vous y lirez que le doute est « *la condition même de la certitude et de la science, en même temps que le signal et le premier acte de notre affranchissement intellectuel.* » — D'autres se chargent de conclure, et avec raison, « *qu'une vérité dont on n'a pas douté est une vérité problématique.* »

C'est faire du doute l'agent direct, la règle essentielle et nécessaire de toute certitude, tandis qu'il n'est en soi qu'une condition accidentelle et passagère. De même qu'on disait : pas de moralité sans lutte préliminaire, on répète en logique : pas de certitude sans doute préalable. C'est la même confusion de l'activité essentielle avec sa forme inférieure et passagère. Seulement en logique les conséquences sont d'autant plus graves que s'attaquer aux questions de certitude c'est littéralement mettre la cognée à la racine de l'arbre scientifique.

Bacon dans ses *Elans philosophiques* reproche à Platon de voir dans la vérité une citoyenne, une habitante naturelle de l'esprit humain, tandis qu'elle n'est selon lui qu'une étrangère venue d'ailleurs. Les partisans de la théorie que nous combattons tombent précisément dans cette erreur de Bacon. En effet, faire du

doute, c'est-à-dire de la lutte, le point de départ obligé de la certitude, et pour ainsi dire sa cause directe, c'est supposer que l'intelligence n'est pas plus faite pour la vérité que pour l'erreur; c'est nier qu'il y ait entre deux une affinité naturelle pour y substituer je ne sais quel état de neutralité et d'indifférence qui ne peut être surmonté que par l'effort ; c'est prétendre par suite, que la certitude digne de ce nom, loin d'être jamais le fait naturel et spontané de l'intelligence en face de son objet, n'est plus qu'une œuvre artificielle, le résultat d'une lutte savamment conduite, dans laquelle l'esprit humain cherche à vaincre l'indifférence native qui existe entre la vérité et lui.

Rétablissons le rôle véritable du doute.

Oui, si l'on veut, le doute est le *Struggle for life* de l'intelligence, une vraie *lutte pour la vérité* ; sa mission est de servir la cause de la certitude et de la science; mais comme toute lutte, son rôle est essentiellement négatif; il ne saurait produire ce qui n'est pas ; il se borne à défendre ce qui est. Le doute n'engendre donc pas la certitude ; il la suppose, la protège et l'épure en détruisant son ennemi qui est l'erreur et l'ignorance. S'obstiner à voir dans le doute l'état initial de l'esprit humain, la condition essentielle, l'agent de la certitude scientifique, c'est prétendre que l'anomalie est la source de l'ordre, la maladie le supposé nécessaire de la santé ; c'est vouloir faire jaillir la lumière des ténèbres, l'être du néant. Non, rien ne commence par le mal. « *Nemo inde instrui potest unde destruitur* » a dit Tertullien au livre *des Prescriptions*.

Cessons donc de considérer la vérité comme une étrangère, et notre esprit comme une simple réceptivité dont il faut vaincre l'indifférence. La vérité est l'objet propre, le bien, l'attrait de notre intelligence ; sans

doute elle demande souvent à être cherchée : jamais elle ne veut être bravée ou combattue.

Qu'une défiance orgueilleuse autant qu'elle est injuste cesse donc de multiplier entre elle et nous les obstacles qu'elle devra renverser, les ennemis qu'il lui faudra vaincre : notre premier souci doit être de lui aplanir les voies, de lui susciter en nous des auxiliaires, et pour ainsi dire des intelligences ; Car, « *chaque fois que la vérité triomphe d'une âme, il n'y a ni vainqueur, ni vaincu ; ou s'il y a un vaincu, c'est l'erreur, s'il y a un vainqueur, c'est la vérité, c'est Dieu.* » (1)

CH. LAHR.
S. J.

(1) Mgr Freppel (St Cyprien, leçon 3e).

EXÉCRATION DES ÉGLISES

L'exécration des églises est différente de leur pollution et de leur interdiction. Dans ces deux derniers cas, il y a eu crime ou du moins acte contraire à la sainteté du lieu ; l'exécration ne suppose rien de semblable, mais elle a lieu lorsque casuellement, ou de propos délibéré l'édifice étant renversé, en totalité ou en majeure partie, on le reconstruit de nouveau. Dans ce cas, d'après le Can. *Ecclesiis* 20 dist. 1, *de Consecr.*, on doit en réitérer la consécration, dans l'hypothèse même où pour opérer cette reconstruction, on emploierait les matériaux de l'église démolie. La raison en est que ce n'est plus matériellement la même église. Cette décision est pour le cas où l'édifice est reconstruit du même coup ; car s'il l'était successivement et par partie, il ne serait pas nécessaire de le consacrer de nouveau parce qu'il n'aurait pas cessé d'être le même, d'après le principe *magis dignum trahit ad se minus dignum, et major pars, minorem.* Il suffit dans ce cas, dit le can. *de Fabrica*, 24, *de Consecr.* dist. 1, qu'on asperge d'eau bénite ce qu'on a ajouté à l'ancien bâtiment (1) et l'on doit s'en tenir à cette décision, dit S. Alphonse (2), quand même on eut eu le projet de reconstruire ainsi en partie toute l'église : car cela n'empêche pas qu'elle ne soit toujours la même, et ne conserve conséquemment toujours sa consécration.

Il en serait de même, dit Reiffenstuel, si l'église ne s'écroulait qu'en partie, par exemple, si les murs restant debout, la toiture seule s'écroulait ; le chap. *Ligneis* 6, *de Consecr. ecclesiæ*, est formel à cet égard. Outre les motifs allégués ci-dessus, la raison de décider ainsi dans le cas est que les croix sur lesquelles les onctions ont été faites lors de la consécration, restant conservées, la consécration demeure intacte. Mais si, par incendie ou autrement, les murs, quoique demeurant bénits, étaient totalement ou dans leur majeure partie, dénudés et dépouillés du crépissage, l'église devrait de nouveau être consacrée. Il n'en serait pas de même du cas où elle ne serait allongée ou agrandie qu'en sa moindre partie, il suffirait alors d'asperger d'eau bénite la partie ajoutée (3).

Il est défendu de célébrer les offices divins, et surtout d'offrir le St-Sacrifice dans les églises ou chapelles exécrées, et ce n'est pas une réconciliation qui leur est nécessaire

(1) Reiffenst. lib. 3, t. 40, n° 11-14.
(2) Lib. 6, n° 368.
(3) Can *De Fabrica* déjà cité.

pour y exercer les fonctions saintes c'est une nouvelle bénédiction ou une nouvelle consécration.

Disons ici ce qu'on doit faire des débris des églises et des chapelles. D'après le pape Hygin, dans le can. *Ligna* 38, *de Consecr.* dist. 1, la charpente et les bois, provenant des saints édifices, ne doivent pas servir à des constructions profanes, mais seulement à celles d'églises ou chapelles nouvelles, sinon être brûlés, non au profit des laïques, mais seulement à celui des maisons religieuses, la règle 2e du Sexte sanctionne cette disposition : ce qui a été une fois consacré à Dieu, y est-il dit, ne doit plus être employé à des usages humains, *Semel Deo dicatum non est ulterius ad usus humanos transferendum.* Toutefois la rigueur de ce canon a été tempérée depuis longtemps, et aujourd hui les bois, les pierres, provenant de la démolition des édifices sacrés, s'emploient à des constructions ou autres usages profanes qui ne sont pas inconvenants ; et le Saint-Concile de Trente lui-même autorise cette mitigation en disant que si on ne peut parvenir à trouver les ressources nécessaires pour restaurer les églises, on transférera leur titre, si elles sont paroissiales aux églises matrices ou à quelqu'autre église voisine, *cum facultate*, ajoute le Concile, *tam dictas ecclesias parochiales quam alias dirutas* IN PROFANOS USUS NON SORDIDOS, *erecta tamen ibi cruce, convertndei.*

Outre le cas d'exécratiou, il peut y en avoir d'autres où il soit interdit d'exercer les fonctions saintes dans les églises Il peut, en effet, survenir des motifs spéciaux exigeants que l'ordinaire interdise ces fonctions dans le lieu saint : si l'édifice, par exemple, menace ruine, si à cause de sa situation ou de son entourage, ou pour tout autre raison, on ne pouvait s'y rendre ou y séjourner sans danger pour la vie, ou sans compromettre la religion et l'honneur du culte divin, il est manifeste qu'en pareil cas, l'Evêque peut intimer la défense de continuer le service dans des églises. et chapelles qui se trouvent en de telles conditions. Elles ne sont pas exécrées sans doute, puisqu'elles ne sont détruites ni en totalité ni en partie ; mais on doit s'abstenir d'y exercer les fonctions saintes, sous peine de péché, aussitôt que la défense de l'Ordinaire est connue. L'usage est qu'on donne à cette défense le nom d'*interdit*, mais on ne doit pas entendre par là l'*interdit* censure, qui suppose toujours une faute qui a obligé à le porter, et dans l'hypothèse, il n'y a pas de faute. Aussi la violation de cette défense par l'exercice d'une fonction sacrée n'entrainerait pas l'irrégularité, et l'église ou la chapelle pourrait légitimement être rendue au culte sans nouvelle bénédiction, si les causes qui ont déterminé la défense venaient à cesser.

CRAISSON,
vicaire général.

LITURGIE

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES GÉNÉRALES

6e Article.

Des signes de croix que le Prêtre fait sur lui-même en dehors des deux évangiles.

Les signes de croix que fait le Prêtre pendant la sainte Messe sont de plusieurs sortes. Il fait d'abord le signe de la croix sur lui-même, et c'est à cette occasion que la rubrique du Missel indique la règle à suivre pour le bien faire. Il trace des signes de croix sur le livre et sur lui-même au commencement de l'évangile. Il en trace encore d'autres avec la sainte hostie et le calice. Il trace des signes de croix sur différents objets. Il fait un signe de croix sur le peuple pour le bénir. Il en fait en tout cinquante-deux quand il dit *Gloria in excelsis* et *Credo*. Nous parlerons successivement de ces divers signes de croix, et ceux que le Prêtre fait sur lui-même en dehors des deux évangiles sont l'objet du présent article.

Le Prêtre se conforme, à cet égard, aux règles suivantes :

Première règle. Pendant la célébration du Saint Sacrifice, en dehors des deux évangiles, si l'on dit *Gloria in excelsis* et *Credo*, le Prêtre fait le signe de la croix sur lui-même : 1° en disant *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, Amen ;* 2° en disant *Adjutorium nostrum in nomine Domini ;* 3° lorsqu'il dit : *Indulgentiam, absolutionem, et remissionem peccatorum nostrorum ;* 4° au commencement de l'*introït*, excepté aux Messes de *Requiem*, car alors il fait le signe de la croix sur le Missel ; 5° à la fin du *Gloria in excelsis*, à ces mots : *Cum sancto Spiritu, in gloria Dei Patris, Amen ;* à la fin du *Credo*, à ces

paroles : *Et vitam venturi sæculi. Amen ;* à la fin du *Sanctus*, en disant : *Benedictus qui venit in nomine Domini ;* 6° pendant le canon, à ces mots *omni benedictione cælesti et gratia repleamur ;* 7° en disant ou avant de dire *Da propitius pacem in diebus nostris.*

La première partie de cette règle est exprimée dans la rubrique (tit. 1, n. 4). « Producens... signum crucis, dicit intelligibili voce *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, Amen.* » Toute action importante doit commencer par le signe de la croix, à plus forte raison l'acte le plus auguste qui s'accomplisse en ce monde, celui par lequel le sacrifice de la croix se renouvelle sur nos autels : « Crucis « signum, dit Castaldi, citant plusieurs autorités remar- « quables, ex antiquissima traditione omnibus sacramentis « adhibendum, ut notat Dionysius, proprium Christianorum « est, quod et inconfractum a S. Clemente dicitur, ad « omnem progressum, atque promotum ad omnem aditum « et exitum, et omnino ad omnia adhibendum docet Ter- « tullianus, quod etiam monuit D. Hieronymus, ad Eusto- « chium : ad omnem actum, ad omnem incessum manus « pingat crucem ; et ad Demetriadem : claude cubiculum « pectoris, et crebro signaculo crucis munias frontem « tuam, ne exterminator Ægypti in te locum reperiat, sed « primogenita, quæ apud Ægyptios pereunt, in tua mente « salventur. » Quarti s'exprime ainsi sur le même sujet (*Ibid.*) « Aptissima initium Missæ auspicietur Ecclesia a « salutifero crucis signo et invocatione sanctæ Trinitatis, « quia oportet a Deo incipere, et ejus auxilium invocare, « sine quo nihil boni inchoatur, nihil boni perficitur ; et « idcirco invocatur nomen SS. Trinitatis. Item quilibet « Christi athleta, opus præsertim grande aggressurus « præmunire se debet crucis signo ad terrendos inimicos « et fugandos dæmones ; ..... et potiori ratione hoc facit « Sacerdos in principio Missæ. crucis mysteria celebra « turus. » Merati dit la même chose (*Ibid.* tit. III, n. 6).

La deuxième partie résulte de cette autre rubrique (*Ibid.* n. 7) : Producens signum crucis dicit: *Adjutorium nostrum*

in nomine Domini. » Les auteurs n'expliquent pas la raison de ce signe de croix : elle nous est donnée d'une manière suffisante par les textes que nous venons de rapporter à l'appui de la première partie et spécialement par ces paroles de Quarti et de Merati : « ejus auxilium implorare. »

La troisième partie repose sur cette rubrique (*Ibid.* n. 10) : « Producens signum crucis dicit *Indulgentiam.* » Ici, dit Quarti (*Ibid.*) le Prêtre donne une absolution déprécatoire : « Modo deprecativo, non autem indicativo aut « imperativo. » Il la demande, non-seulement pour ceux qui l'entourent, mais aussi pour lui-même, comme l'indiquent suffisamment les mots *nostrorum* et *nobis.* Il serait suranné de chercher à donner des preuves que par le signe de la croix on bénit une personne et une chose : toute l'économie de la liturgie le montre suffisamment.

La quatrième partie est appuyée sur ces deux rubriques (*Ibid.* tit. IV, n. 2 et tit. XIII, n. 1) : « Producens signum « crucis incipit intelligibili voce introitum Missæ... In « Missa pro defunctis... non signat se, sed... facit signum « crucis super librum, quasi aliquem benedicens. » La raison de faire le signe de la croix en commençant l'introït est que la sainte Messe commence proprement à ce moment : « Et hic, dit Gavantus (*Ibid.* l. *h.*), præcise Missa « incipit : quare convenit ut signum crucis faciat Sacer- « dos. » S'il le fait aux Messes des morts en bénissant le livre, c'est pour bénir les défunts pour lesquels il va offrir le saint Sacrifice : il se dépouille, pour ainsi dire, de la bénédiction qu'il pourrait se donner à lui-même en faveur des fidèles trépassés : « Facit crucis signum, dit Gavantus « (*Ibid.* tit. XIII, l. *p.*), quasi versus defunctum, seu de- « functos, pro quibus celebrat. » Quarti et Merati en donnent la même explication (*Ibid.* n. 3).

La cinquième partie est appuyée sur ces trois rubriques : pour ce qui concerne la fin du *Gloria in excelsis*, nous lisons (*Ibid.*, tit. IV, n. 3) : « Cum dicit in fine *cum sancto* « *Spiritu*, seipsum... signat, interim absolvens *in gloria* « *Dei Patris, Amen.* Pour la fin du *Credo* (*Ibid.* tit. VI,

« n. 3) : « Cum dicit *et vitam venturi seculi, Amen*, producit... signum crucis. » Pour *Benedictus* (*Ibid.* tit VII, n. 8) : « Cum dicit *Benedictus qui venit in nomine Domini..*, « signum crucis sibi producit. » Nous réunissons ensemble ces trois signes de croix, parce que, d'après les auteurs, ils sont motivés par des raisons analogues. « Signat signo « crucis, dit Gavantus à propos du *Gloria in excelsis* (*Ibid.* « tit. III, l. *p.*) sicut etiam in fine symboli, quia hymnus « angelicus et symbolum sicut de verbis Evangelii, quod « crucem continet. » Il ajoute cependant, en parlant du *Credo*, les paroles suivantes (*Ibid.* tit. VI, l. *s.*) : Producit « signum crucis ob rationem supra allatam in fine hymni « Angelici ; sed antiqua fidelium consuetudo fuit, ut cum « symbolum fidei recitarent, in verbi illis carnis resurrec- « tionem, frontem crucis signaculo munirent. Inde forte « translatum fuit signum crucis ad sequentia postrema « verba, ut quasi sigillo crucis fidei totius professio for- « maretur. » Pour *Benedictus*, il dit : sed sicut hymnus « prius Angelicus finitur cum signo crucis, eodemque « modo symbolum ; ita et alter hic hymnus item Ange- « cus non alio modo terminandus est, quam adhibito signo « crucis. » Quarti s'exprime ainsi au sujet du *Gloria in excelsis* (*Ibid.*) « Tandem in fine seipsum signat Sacerdos, « quia pariter Deum glorificamus, et nos gloriamur in « cruce quæ est trophæum Christi. » Pour le *Credo*, il dit (*Ibid.* tit. VI, n. 3) « Tandem adnotamus signum crucis « præscribi in fine, ut eo quasi sigillo totius fidei formetur « professio. » Au sujet du *Benedictus*, nous lisons : « sig- « num crucis sibi producit, quo profitetur se recipere sig- « num Christi, qui triumphavit per crucem. » Plusieurs auteurs anciens, Gavantus, Bauldry et quelques autres prescrivent au Prêtre de joindre les mains en terminant ces signes de croix, à savoir en disant *Amen* ou *Hosanna in excelsis*. Lohner en parle comme d'une chose facultative ; Merati signale à cet égard une controverse et donne, pour ne pas le faire, les raisons suivantes : pour le *Gloria in* « *excelsis* (*Ibid.* tit. IV, n. 12) : « tum quia conjunctio illa

« non requiritur ad crucis signum complendum, tum quia « esset actus superfluus, cum immediate disjungendæ « forent manus, et denique quia talis conjunctio videtur « præter rubricam. » A propos du *Credo*, il rapporte l'opinion de ceux qui prescrivent de joindre les mains, puis il ajoute (*Ibid.* tit. VI, n. 14) : « Quamvis de hac manuum « junctione rubrica nihil præscribit, unde ab aliquibus sine « scrupulo omititur ; » puis il cite des autorités. » Au sujet de la fin du *Sanctus*, le savant auteur, après avoir constaté le sentiment de Gavantus, de Bauldry et d'autres anciens liturgistes, en cite un grand nombre d'après lesquels il n'y a pas lieu de joindre les mains (*Ibid.* tit. VIII, n. 45) : « Quia statim post factum signum crucis, est ele- « vatio manuum cum elevatione oculorum, et deinde jun- « guntur manus super altare. » Cette difficulté a été soumise à la S. C. des rites, qui a rendu sur ce point le décret suivant. *Question.* « Aliqui rubricarum expositores « dicunt post signum crucis, quod in fine *Gloria in excel-* « *sis*, *Credo* et *Sanctus* manus esse jungendas, etiamsi « nihil ejusumodi præscribat rubrica : recte-ne ? » *Réponse* : « Serventur rubricæ. » (Décret du 12 nov. 1831, n° 4669, q. 30.) Il résulte de là qu'il n'y a pas lieu de joindre les mains. Les rubriques, en effet, prescrivent au Prêtre de faire le signe de la croix en disant : *in Gloria Dei Patris, Amen ; et vitam venturi seculi, Amen.* S'il fallait joindre les mains, on dirait que le Prêtre le fait en disant *Amen*, comme l'enseignent les auteurs qui prescrivent de le faire, et nécessairement on ne peut entendre d'une autre manière la rubrique en vertu de laquelle on fait le signe de la croix en disant *Benedictus qui venit in nomine Domini*, et après quoi la rubrique porte *etc.*

La sixième partie est exprimée dans cette rubrique (*Ibid*, tit. IX, n. 1) : « Et cum dicit *omni benedictione cælesti*, seipsum signat signo crucis. » La raison de ce signe de croix est suffisamment indiquée par les paroles que le Prêtre prononce.

La septième partie, qui se rapporte au signe de croix

que le Prêtre fait avec la patène, repose sur deux rubriques, celle du Missel et celle du Cérémonial des Evêques. D'après la première, le Prêtre fait ce signe de croix en disant *Da propitius pacem in diebus nostris*, et suivant la seconde, il le fait avant de réciter cette prière. La rubrique du Missel est ainsi conçue (*Ibid.* tit X, n. 2) : « Elevat manu dextera « patenam de altari ; et seipsum cum ea signat signo « crucis, dicens : *Da propitius pacem in diebus nostris.* » On lit dans le Cérémonial des Evêques (L. II, c. VIII, n. 79): « Antequam dicat (Episcopus celebrans) verba *Da propi-* « *tius pacem*, signat se cum ea (patena). » Il résulte de là qu'on peut faire ce signe de croix en disant ces paroles ou avant de les prononcer. Au témoignage de Gavantus, l'usage ancien consistait à faire seulement le signe de croix sur son visage, et tel est le motif pour lequel la S. C. fut consultée et dona la décision suivante. *Question.* « An signum cum patena faciendum a Sacerdote a fronte ad pectus dum dicit orationem *Libera nos quæsumus Domine*, debeat « esse crucis integræ ? » *Réponse.* « Intelligendum esse « integrum signum crucis. » (Décret du 13 mars 1 627, n° 677).

Deuxième règle. Lorsque le Prêtre fait un signe de croix sur lui-même : 1° il pose la main gauche du dessous de la poitrine ; 2° en même temps, tournant vers lui la paume de la main droite, il fait le signe de la croix depuis le front jusqu'à la poitrine, et depuis l'épaule gauche jusqu'à l'épaule droite, tenant les doigts étendus et joints ensemble ; 3° il touche son front, sa poitrine et ses épaules avec les trois doigts du milieu de la main.

La première partie de cette règle a été démontrée dans l'article précédent, sixième règle, p. 382.

La deuxième partie résulte de cette rubrique (*Ibid.* tit III, n. 5) : « Seipsum benedicens, vertit ad se palmam manus « dextræ, et omnibus illius digitis junctis, et extensis, a « fronte ad pectus, et ab humero sinistro ad dextrum, « signum crucis efformat. » On trouve encore les mots « a « fronte ad pectus » dans six autres rubriques ; et il en est

deux dans lesquelles on rappelle que le Prêtre doit poser la main gauche au-dessous de la poitrine (*Ibid.* tit. III, n. 7 ; tit. IV, n. 2 et 3 ; tit VI, n. 3 ; tit. VII, n. 8 ; tit. X, n. 2) : « Dextra manu producens signum crucis a fronte ad pectus « dicit V. *Adjutorium nostum...* Producens a fronte ad « pectus signum crucis incipit intelligibili voce introitum « Missæ... cum dicit in fine (*Gloria in excelsis*) *Cum sancto* « *spiritu* seipsum a fronte ad pectus signat... cum dicit *Et* « *vitam venturi sæculi, Amen,* producit sibi manu dextra « signum crucis a fronte ad pectus... cum dicit *Benedictus* « *qui venit in nomine Domini etc.* erigit se et signum cru- « cis sibi producit a fronte ad pectus... Cum dicit *omni* « *benedictione cælesti,* seipsum signat a fronte ad pectus « signo crucis, sinistra posita infra pectus.., Antequam « Celebrans dicat *Da propitius pacem,* levat manu dextra « patenam de altari, et seipsum cum se signat signo crucis, « dicens *Da propitius pacem in diebus nostris* : cum signat « se, manum sinistram ponit infra pectus. » Il importe de bien observer les règles qui sont données ici pour bien faire le signe de la croix. Les points que l'extrémité de la main droite doit toucher sont le front, la poitrine, l'épaule gauche et l'épaule droite. Il ne faut pas faire un signe de croix plus grand, ce qui est disgracieux et parait exagéré ; mais il faut éviter un défaut beaucoup plus commun, et qui consiste à le faire trop petit, parfois trop promptement et d'une manière incomplète : il serait regrettable que les enfants qui apprennent de nous ou de leurs parents à bien faire cette sainte action, ne trouvassent pas en nous des modèles à imiter. On ne saurait y veiller de trop près dans les petits et dans les grands séminares. Tout le monde comprendra l'importance de cette observation.

La troisième partie est appuyée sur l'enseignement des rubricistes. Gavantus cite quelques auteurs d'après lesquels il faudrait faire le signe de la croix en touchant le front, la poitrine et les épaules avec les cinq doigts de la main (*Ibid.* l. *o* , : « Manu plena, hoc est quinque digitis ad quinque « vulnera Christi significanda. » Il attribue cette doctrine

à Durand de Mende, qui cependant enseigne le contraire (R*ation*, l, V, c. II, n. 12) : « Est autem signum crucis tri-« bus digitis exprimendum : quia sub invocatione Trini-« nitatis imprimitur. » Gavantus, après avoir signalé ce que nous venons de dire, enseigne la même chose, et Merati ajoute (I*bid.* n. 7) : « In efformando prælaudato crucis « signo, nobis Christianis mos est manu integra tribus « digitis crucis signum efformare. »

Troisième règle. En formant le signe de la croix, le Prêtre prononce les paroles indiquées par la rubrique en les distribuant convenablement.

La première partie de cette règle, relative aux paroles que le Prêtre prononce en faisant ces signes de croix, est suffisamment appuyée par les textes cités à propos de la première règle.

La deuxième partie, qui concerne la manière de distribuer les paroles, résulte de l'enseignement des auteurs, qui l'indiquent en détail. Merati est celui qui le fait avec plus de précision, et nous nous contenterons de relater l'enseignement de ce célèbre liturgiste sur ce point. 1° Pour le signe de croix qui se fait au commencement de la Messe, il s'exprime comme il suit (I*bid.* tit. V, n. 9) : Sacerdos, « dum se signat, dicens I*n nomine Patris* tangit materia-« liter (non moraliter in aere, sed versa ad se palma ma-« nus dexteræ, et omnibus illius digitis junctis et extensis) « frontem tribus mediis dexteræ digitis... Dum dicit *et* « *Filii*, tangit pectus ; dum dicit *et Spiritus*, tangit hume-« rum sinistrum ; dum dicit S*ancti*, tangit humerum dex-« trum : ita communiter omnes ; postea dicit *Amen.* » 2° Il fait aussi distribuer les paroles du V. *Adjutorium* (I*bid.* tit, III, n. 16) : « Sacerdos dicit versum *Adjutorium* « *nostrum* distribuendo voces ita ut quando dicit *Adjuto-« rium* signet frontem ; quando dicit *nostrum* signet pec-« tus ; quando dicit *in nomine* signet sinistrum humerum ; « quando dicit *Domini* signet dexterum humerum. » L'auteur appuie cette règle sur la rubrique du Cérémonial des Evêques qui prescrit au Pontife de distribuer ainsi les

paroles de ce verset qu'il chante en faisant le signe de la croix avant de donner la bénédiction solennelle (l. I. c. XXV, n. 5) : « Dicens *Adjutorium nostrum in nomine* « *Domini*... signat se signo crucis a fronte ad pectus et a « sinistro humero in dexterum, tangens se in unoquoque « verbo, videlicet dum dicit *Adjutorium* in fronte, *nostrum* « infra pectus, *in nomine* in sinistro humero, *Domini* in « dextero. » 3° En faisant le signe de la croix à *Indulgentiam*, Merati fait ainsi distribuer les paroles (*Ibid.* n. 22) : « Quando pronuntiat *Indulgentiam*, signet frontem ; dum « pronuntiat *absolutionem*, signet se infra pectus (1) ; dum « pronuntiat *et remissionem*, signet humerum sinistrum ; « dum pronuntiat *peccatorum nostrorum*, signet humerum « dextrum. » 4° A la fin du *Gloria in excelsis*, le même auteur dit (*Ibid.* tit. IV, n. 11) : « Qnando dicit *Cum sancto*, « portet dexteram ad frontem, cum dicit *Spiritu*, portet « ad pectus, cum dicit *in gloria*, portet ad humerum sinis- « trum ; cum dicit *Dei Patris*, portet ad humerum dexte « rum. » 5° A la fin du *Credo*, il nous donne les règles suivantes (*Ibid.* tit. VI, n. 3) : « Distribuit prædictas voces, « ita ut tangat frontem et pectus dum dicit *Et vitam* ; « tangat humerum sinistrum quando profert *venturi* ; tan- « gat humerum sinistrum quando pronuntiat *sæculi*. Ici le Prêtre doit prononcer ces paroles assez lentement. « Ut autem bene distribuat, ajoute Merati, lente proferat « verba illa, sed præsertim propria *Et vitam*. » On pourrait peut-être faire signer le front à *Et vitam*, la poitrine à *venturi*, l'épaule gauche à *sæculi* et l'épaule droite à *Amen*. Pour que tout se fasse bien, il importe de porter la main au front en disant *resurrectionem mortuorum*, afin que la main touche le front à *Et vitam*. 6° A la fin du *Sanctus*, le savant rubriciste fait observer ce qui suit (*Ibid.* tit. VII, n. 45) : « In formando dicto crucis signo debet Sacerdos « tenere hanc regulam : dum profert vocem *Benedictus*, « signat frontem, dum profert *qui venit*, signat pectus,

(1) L'auteur aurait été plus exact en disant comme ailleurs *signet pectus*.

« dum profert *in nomine Domini*, signat humerum sinis-
« trum, dum profert *hosanna in excelsis*, signat humerum
« dexterum. » 7° Pour le signe de la croix que fait le Prêtre en disant *omni benedictione*, le même auteur dit (*Ibid.* tit. IX, n. 3) : « Tangit frontem quando profert *omni*
« *benedictione ;* tangit pectus quando pronuntiat *cælesti ;*
« tangit humerum sinistrum quando dicit *et gratia ;* tangit
« humerum dexterum quando profert *repleamur.* » 8° L'auteur ne donne pas la manière de distribuer les paroles au signe de croix qui se fait pendant la prière *Libera nos.* La raison en est que, suivant ce qui est dit dans la première règle, septième partie, on peut faire ce signe de croix avant de dire les paroles *da propitius pacem*, Bauldry et Lohner, s'appuyant probablement sur la rubrique du Cérémonial des Evêques, enseignent que le Prêtre fait le signe de la croix en disant *Petro et Paulo atque Andrea et omnibus sanctis*, et qu'il baise la patène en disant *Da propitius pacem.* Cette disposition ne semble conforme ni à la lettre, ni à l'esprit de la rubrique, et présente quelques inconvénients. D'abord il faut, comme nous l'avons dit dans la première règle, faire le signe de la croix en disant ou avant de dire *Da propitius pacem*, et on ne peut donner comme règle obligatoire de faire ce signe de croix avant de prononcer ces paroles. Si on peut le faire, il ne s'ensuit pas qu'on puisse, encore moins qu'on doive faire le signe de la croix en prononçant ces noms. Enfin, comme l'observe Falise, il en résulterait un embarras s'il y avait lieu de faire une inclination en prononçant *Petro et Paulo*, ou en disant *Andrea.* M. de Herdt, qui fait faire le signe de la croix en disant *Da propitius pacem in diebus nostris*, comme l'enseignent la plupart des commentateurs, fait ainsi distribuer les paroles (*Ibid.* n. 259) : « Dicens ad
« frontem *Da propitius*, ad pectus *pacem*, ad humerum
« sinistrum *in diebus*, et ad sinistrum *nostris.*

P. R.

NÉCROLOGIE

I

M. L'ABBÉ CRAISSON

En arrivant à la fin d'une année, il est pénible de jeter un regard en arrière, parce que toujours l'on est obligé de constater que de nouveaux vides se sont créés autour de nous. La mort frappe souvent dans le rang des travailleurs où nous voulons être les plus humbles, mais aussi les plus dévoués, pour concourir dans la mesure de nos forces à procurer la gloire de Dieu et de la sainte Eglise. Nous voulons aujourd'hui donner un dernier adieu à plusieurs de ces prêtres vaillants autant que modestes, dont la tombe vient de se fermer.

Il semble, que pendant l'année qui vient de finir, c'est parmi les canonistes surtout que la mort a choisi ses victimes. Pendant l'hiver dernier, c'était le bon et savant chanoine de Angelis, le professeur si autorisé de l'Apollinaire et de la Sapience d'autrefois, laissant inachevées ses *Prælectiones Juris canonici*, par lesquelles il cherchait à compléter et à mettre à jour les œuvres des grands canonistes des siècles passés. Quelques mois après, c'était un autre des maîtres dont nous avions suivi autrefois les doctes leçons à l'Apollinaire, Mgr César Roncetti. Celui-ci était descendu de sa chaire d'Institutions canoniques, pour servir l'Eglise romaine dans

les voies plus difficiles de la diplomatie. Ayant rempli avec succès plusieurs missions importantes, il occupait avec éclat le poste de la nonciature de Munich : il venait de prendre une grande part à la pacification relative qui parait succéder en Allemagne aux luttes du Kulturkampf. Grâce à son habileté et à sa prudence, Strasbourg venait de recevoir un coadjuteur qui nous est cher lui aussi, et dont le nom a été naguère prononcé avec éloge dans cette *Revue*, Mgr Stumpf. Après que Dieu eut ainsi béni les efforts de ce bon serviteur de sa cause, il ne voulut pas lui accorder sur la terre la récompense qui semblait si bien méritée. Il a donné à Mgr. Roncetti une pourpre plus éclatante. Nous n'osons nous en plaindre trop amèrement.

Aujourd'hui, nous sommes encore obligés d'ajouter un nom aimé à ce triste nécrologe. M. l'abbé Craisson est mort pieusement à Valence, son diocèse natal, où il a vécu pendant de longues années en faisant le bien. Successivement professeur et supérieur du grand séminaire, et enfin grand-vicaire de ce vaste diocèse, où la présence de nombreux protestants dans la vallée de la Drôme, rend l'administration épiscopale spécialement difficile, M. Craisson a toujours été à la hauteur de la mission que lui ont confiée les évêques qui ont su l'apprécier à sa juste valeur. Mais nos regrets et l'expression de notre tristesse s'adressent surtout aujourd'hui au savant canoniste, à l'homme qui, plus que tout autre peut-être, a contribué efficacement au relèvement de la science canonique, si profondément méconnue parmi nous. Le savant M. Bouix, sans doute, est entré hardiment le premier dans cette voie ; mais après lui, il fallait un vulgarisateur de cette science trop méprisée. Il fallait, pour notre époque, un homme qui mît le droit canonique à la portée des intelligences ordi-

naires, qui fut pratique par dessus tout, qui enseignât, non pas tant les principes et les grandes théories de la jurisprudence ecclésiastique, mais les solutions qui doivent régler la conduite de chacun, de l'évêque comme du prêtre, de l'official et du grand-vicaire comme du simple curé. Voilà l'œuvre de M. Craisson, œuvre importante dont Dieu l'a récompensé pleinement aujourd'hui. Son *Manuale juris canonici*, dont nous annoncions naguère la sixième édition, se trouve dans toutes les bibliothèques sacerdotales, et peut servir de guide sûr et éclairé à tous ceux qui recherchent une décision sur un point quelconque de la législation ecclésiastique. En même temps, cet ouvrage abrégé sous le nom d'*Elementa juris canonici*, initie les séminaristes à cette science si longtemps laissée de côté. Puisse-t-elle renaître bientôt, et retrouver ses beaux jours d'autrefois ! L'Eglise de France ne pourrait qu'y gagner en force et en énergie pour les luttes que lui prépare l'avenir.

En outre de ses ouvrages classiques, M. Craisson a montré plusieurs fois qu'il savait approfondir les questions spéciales. Ses traités de la sépulture ecclésiastique ; des communautés religieuses à vœux simples, ses Notiones theologicæ circa sextum decalogi præceptum, ses Notions élémentaires sur les fabriques, son Traité du Calendrier, nous font voir en M. Craisson le travailleur modeste et infatigable, qui étudie les gros livres du temps passé, mais qui sait accommoder les théories des maîtres d'autrefois aux circonstances nouvelles que le temps, les faits et la jurisprudence ont imposées à la législation des siècles derniers. La publication de ces divers ouvrages n'absorbait pas encore toute l'activité du savant auteur. Outre ses réponses aux nombreuses consultations qui lui étaient adressées

de tous les points de la France, nos lecteurs savent combien était assidue et précieuse sa collaboration à notre *Revue*. Les épreuves d'un article qui nous était destiné se trouvaient sur son bureau au moment de sa mort, et notre tristesse est grande, en pensant que notre numéro d'aujourd'hui contiendra pour la dernière fois un article signé d'un nom si autorisé.

Nous sera-t-il permis d'ajouter que, pour nous, l'action si féconde exercée par M. Craisson est due à son dévouement entier et complet au Saint-Siège. Chaque ligne de ses œuvres montre combien était grande son obéissance à la sainte Eglise, combien il était attentif à se conformer en tout aux enseignements partis de Rome. C'est là, croyons-nous, ce qui lui a attiré la grâce d'être utile, et de voir son travail produire des fruits abondants.

Tous nos lecteurs, tous ceux qui s'intéressent à la science ecclésiastique, tous ceux qui aiment l'Eglise catholique, et qui la veulent en France, forte, savante et disciplinée, s'associeront aux regrets que nous exprimons auprès de la tombe de ce prêtre si pieux, si modeste et si érudit. Puisse Notre Seigneur Jésus-Christ, donner la récompense complète à ce bon et vaillant serviteur, et lui susciter des successeurs dignes de lui !

L'Abbé A. Pillet,
Professeur de Droit canonique, à Lille.

II

Le R. P. Antoine BALLERINI

Déjà nos lecteurs ont appris la douloureuse nouvelle de la mort du R. P. Antoine Ballerini, professeur au Collège romain, décédé le 27 novembre dernier à l'âge de 76 ans. Sa science historique et patrologique était considérable ; et ce fut d'elle que profita d'abord l'Université grégorienne. Le recueil du *Sylloge monumentorum ecclesiasticœ doctrinæ de immaculato conceptu B. M. V.* est surtout l'œuvre du P. Ballerini comme professeur d'histoire ecclésiastique et il n'est pas indigne du nom autrefois illustré par les éditeurs de Saint Léon. Comme théologien moraliste, le R. P. Ballerini succéda à notre compatriote le P. Gury, qu'il corrigea et compléta par des *notes* devenues fameuses. Une courte mais également célèbre dissertation sur le probabilisme de Saint Alphonse de Liguori avait servi d'introduction à ces annotations, et fut l'occasion première d'une polémique retentissante où les adversaires, on s'en souvient, prirent ou reçurent les noms de *vindices alphonsiani*, et de *vindices ballerinianì* : Notre vénérable maître y prit part en publiant quelques lettres dont nous avons autrefois donné ici l'analyse. Il se proposait, disait-il alors, de faire une nouvelle édition de Busembaum avec des commentaires qui eussent été du plus haut intérêt. Nous ne pensons pas qu'en réalité il ait fait autre chose que d'ajouter certains développements à ses notes à Gury ; mais s'il avait vraiment préparé cette édition de la *medulla* nous en considérerions la prompte publication comme un bienfait pour l'église entière. Professeur de morale,

le P. Ballerini fit imprimer aussi quelques opuscules précieux, — une synopse *de actibus humanis* une autre *de justitia et jure,* une brochure sur le droit et le devoir des évêques (*jus et officium episcoporum* de voter pour la définition de l'infaillibilité pontificale.

L'influence d'Antoine Ballerini a été des plus puissantes et des plus fécondes. Personne en ce siècle n'a combattu le rigorisme avec autant de science, de bon sens et d'esprit. Il avait une connaissance extraordinaire de la littérature théologique, depuis les scolastiques de la première période jusqu'aux écrivains les plus récents. Il en savait le fort et le faible, — le faible surtout ; et il le montrait avec une vivacité d'expression dont personne de son auditoire, n'oubliera jamais le caractère pittoresque et la rare élégance. Il était réellement le type accompli du moraliste chrétien et du casuiste catholique. Son enseignement était profondément imprégné de la doctrine de saint Thomas d'Aquin ; et nous nous rappelons encore l'accent particulier avec lequel, au terme d'une longue discussion d'opinions embrouillées et de sentiments bizarres, il nous disait : « *sed adeamus præceptorem angelicum* ! »

La subtilité de son intelligence et la variété de ses connaissances philosophiques et théologiques faisaient de lui un des plus ingénieux argumentateurs qu'on put rencontrer. Personne ne savait mieux ranimer une discussion languissante, aiguiser un trait par trop émoussé, remettre en bonne et due forme les syllogismes mal conformés de quelque disputeur encore novice et naïf.

Sa direction spirituelle était toute sacerdotale et apostolique. Il nous disait un jour en nous montrant son confessionnal encombré de pauvres vieilles, de petits enfants et de soldats : « voilà les gens qui me

conviennent et qui me comprennent ! » Sa *clientèle*, cependant s'étendait au delà ; et nombre d'associations importantes ambitionnaient d'être gouvernées ou du moins conseillées par lui. Et à ces marques de vénérations aujourd'hui transformées en regrets amers, il nous est doux et consolant de pouvoir joindre ce témoignage de notre reconnaissance particulièrement filiale.

Dr Jules DIDIOT.

III

M. Le chanoine F. J. PÉRIN.

La *Revue* tient à donner aussi un souvenir respectueux à l'un de ses amis qui fut quoique en passant, l'un de ses collaborateurs. Elle a publié de lui, au tome XXI, pp. 182 et *suiv.* quelques pages sur la *Liturgie Gallicane*, d'après l'ouvrage de Marchesi. L'auteur de ces pages, M. le Chanoine F. J. Périn, du diocèse de Verdun, a fait paraître un excellent *Petit Rational liturgique* dont nous avons rendu compte au tome XXVI, pp. 315-318. Il s'est récemment endormi dans la paix du Seigneur, entouré d'une estime et d'une affection qu'il avait méritées et obtenues à un haut degré.

Dr. J. D.

LIBERTÉ DE JÉSUS-CHRIST

DANS SA PASSION ET DANS SA MORT

SECONDE PARTIE (1)

Liberté parfaite de Jésus-Christ dans sa passion et dans sa mort, par rapport à Dieu, son Père.

La seconde partie de notre étude sur la liberté de Jésus-Christ offre plusieurs points de vue, qu'il importe de ne pas confondre et d'examiner séparément. D'abord et tout naturellement, c'est la liberté en elle-même du Sauveur dans sa passion et dans sa mort, par rapport à Dieu son Père, et il faut en établir l'existence comme fait très-réel et très-certain. Ensuite ce premier point assuré, il sera bon de voir si cette vérité, très certaine en soi, est du domaine des vérités de foi et à quel degré, c'est-à-dire si elle est de foi divine et même de foi catholique. Enfin, il conviendra de chercher à découvrir comment la liberté du Sauveur a pu coexister, sans préjudice, avec ses augustes prérogatives : l'impeccabilité, la vision intuitive et la science parfaite et universelle, trois prérogatives qui paraissent repousser la liberté et en rendre l'exercice absolument impossible. De là, les trois points suivants : Existence très-certaine de la liberté de Jésus-Christ par rapport à son Père, qualification ou caractère propre de cette vérité vis-à-vis de la foi, mode de coexistence et d'exercice de la liberté de Jésus-Christ avec ses augustes prérogatives.

(1) Voir ci-dessus pag. 145.

I.

Existence très-certaine de la pleine liberté de Jésus-Christ, dans sa passion et dans sa mort, par rapport à Dieu son Père.

Avant de donner la démonstration de ce point fondamental et présupposé par les deux autres, il nous paraît utile de rappeler quelques notions sur la vraie liberté et d'indiquer celle qui convient seule à Jésus-Christ.

La seconde partie, avons-nous dit au début de cette étude, vise directement la liberté intérieure de Jésus-Christ dans sa passion et dans sa mort. Or la liberté intérieure est l'absence, l'exemption, non de la seule violence extérieure, mais encore de la nécessité interne, de cet instinct naturel dont le propre est de déterminer, d'entraîner la volonté par un mouvement spontané, sans qu'elle puisse ni veuille résister ou faire autrement. Cette liberté s'appelle *liberté d'élection*, parce qu'elle permet de choisir une chose plutôt qu'une autre : *liberté d'indifférence*, *libre arbitre*, parce qu'elle laisse notre volonté indifférente, maîtresse d'elle-même à l'égard de ses déterminations. Elle peut exister avec ou sans la faculté de faire le mal ; mais la faculté de faire le mal, de pécher, n'est nullement de son essence. Cette malheureuse faculté n'est que le défaut et qu'une grande imperfection de la liberté. Le libre arbitre entaché du grave défaut de faire le mal est l'apanage du commun des hommes, durant l'épreuve de la vie présente.

Justifions cette doctrine par quelques paroles bien formelles de Saint Thomas.

Ad rationem liberi arbitrii, dit-il, *non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel malum, quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendat, nisi propter aliquem defectum quem apprehendit ut bonum, cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni ;* ET IDEO UBI PERFECTISSIMUM EST LIBERUM ARBITRIUM, IBI IN MALUM TENDERE NON POTEST, *quia imperfectum esse non potest.* — (in 2. D. 25, q. 1, ad 2um). — Et ailleurs : *Velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.* — (De verit. q. 22, a. 6.)

Le pouvoir de faire le mal est le signe de la liberté, comme la maladie est à la fois le signe et le défaut de la vie ; il ne contribue pas plus à constituer la liberté que le pouvoir d'errer ne concourt à former l'intelligence humaine. Le libre arbitre donc, avec toute son essence et revêtu de toute sa beauté, consiste à faire le bien et le bien seul en vertu d'une détermination qui nous est propre, qui dépend de nous et que nous pourrions ne pas prendre, si tel était notre bon plaisir. Cette conclusion, Saint Thomas la donne expressément, à la suite des premières paroles que l'on vient de citer : *Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit ; bona enim quæ facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest.*

Ce libre arbitre intègre et sans tache, semblable à celui des Anges et des Bienheureux dans le ciel, est le libre arbitre du Sauveur, très parfait précisément parce qu'il ne peut se porter au mal, qu'il ne saurait choisir que le bien entre différents biens, comme saint Thomas nous l'atteste encore en ces termes : *Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen*

est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad Beatos. — (3. p. q. 18, a. 4, ad 3um). — Et cette doctrine est la doctrine de tous les Pères, notamment de saint Augustin qui proclame libre la volonté du Sauveur, et d'autant plus libre qu'elle pouvait moins se porter au péché : *An ideo non in illo libera voluntas erat, et non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat ?* — (Lib. de Prædest. sanct. C. 15). — Voilà la précieuse et sainte liberté avec laquelle le Sauveur a daigné vouloir de son plein gré le bien des humiliations, des souffrances et de la mort la plus cruelle, pour la gloire de son Père et le salut du monde.

Venons à la démonstration de cette vérité. Nous tirerons nos preuves de deux sources : de l'Ecriture interprétée par les Pères, et des données de la raison théologique.

1° Démonstration par l'Ecriture.

L'Ecriture Sainte nous offre deux sortes de témoignages en faveur de la liberté de Jésus-Christ dans sa passion, vis-à-vis de son Père : les uns généraux, applicables à l'ensemble de sa vie, les autres particuliers à ses souffrances et à sa mort. Les premiers attestent notre vérité indirectement, par voie de conséquence : les seconds, d'une manière directe ; mais tous, avec une force victorieuse.

Le libre arbitre du Sauveur, Isaïe l'a prophétisé d'une manière générale, lorsqu'il a dit : « Il mangera (le fils de la Vierge) le beurre et le miel, » comme les autres enfants ; il se servira comme eux de cette nourriture pour croître et se fortifier, « en sorte qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien : *Butyrum et*

mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum. (VII. 15.) Il est de toute évidence qu'il s'agit là de Jésus-Christ comme homme ; le verset qui précède immédiatement ne permet aucun autre sens : « La Vierge concevra et enfantera un fils, et il sera « appelé Emmanuel. Il mangera le beurre et le miel, etc. » Or l'élection est l'acte propre, la preuve péremptoire du libre arbitre, disent à l'envi les Pères, saint Basile, saint Jérôme, saint Augustin, etc., sur ce passage d'Isaïe. Et saint Thomas ne fait que résumer leur doctrine, lorsqu'il conclut du même passage la liberté de Jésus-Christ : *Ergo in Christo fuit liberum arbitrium* (3, p. q. 18. a. 4. arg. sed cont.)

Toutes les pages de l'Evangile justifient la parole d'Isaïe, et nous pouvons les invoquer toutes, comme un témoignage universel, en faveur de notre vérité. Nous voyons, en effet, le Sauveur, dans l'ensemble et le détail de sa vie, agir non comme une machine, comme une victime de la nécessité, mais bien en homme parfaitement maître de lui-même, de son temps, de ses mouvements divers. Il va, il vient, il parle, il instruit, fait des miracles, donne des ordres, etc., avec tous les indices d'une pleine et souveraine liberté.

Dans ce vaste témoignage de la vie publique de Jésus-Christ en faveur de son libre arbitre, les Auteurs font valoir en particulier les textes de l'Evangile qui expriment l'acte propre de la liberté intérieure, l'élection ou l'acte de choisir. Tels sont les suivants : « Et « quand il fut jour, il appela ses disciples, et en choisit « douze d'entre eux, *et elegit duodecim ex ipsis*, qu'il « nomma apôtres. Le Seigneur choisit encore, *desig-* « *navit*, soixante et douze autres disciples, qu'il en- « voya devant lui deux à deux dans toutes les villes e « dans tous les lieux où lui-même devait aller. » (Luc

« VI. 13 — X. 1.) « Ne vous ai-je pas choisis vous « douze, *nonne ego vos duodecim elegi ?* Et l'un de « vous est un démon. Je connais ceux que j'ai choisis, « *ego scio quos elegerim.* (Joan. VI. 71.—XIII. 18.) etc.

Si donc les mots du langage humain appliqués à Jésus-Christ n'ont pas perdu leur sens naturel, s'ils signifient encore l'idée qu'ils énoncent clairement : si nos facultés de percevoir les choses ne sont pas, à l'endroit de l'Evangile, le jouet d'une illusion générale et constante, il faudra bien convenir que Jésus-Christ, au moins avant le temps de sa passion, est libre pour l'ensemble de ses actes, qu'il l'est d'une manière absolue, c'est-à-dire vis-à-vis de son Père comme vis-à-vis des hommes, et que l'histoire de l'Evangile est vraiment l'histoire de la vie, des actes, des œuvres d'un homme libre et maître de lui-même. Notre conclusion est si certaine que Suarez ne craint pas de la qualifier proposition de foi. Voici ses paroles : *Dico primo, voluntatem humanam Christi fuisse proprie ac perfecte liberam in actibus suis. Conclusio est de fide...* (in 3 p. disp. 37, sect. 2).

De la liberté parfaite des actes du Sauveur considérés en général, à la liberté non moins parfaite de sa passion et de sa mort, le trajet est court, la pente bien rapide, et il faut la parcourir sous l'impulsion d'une nécessité irrésistible, mais non aveugle ; c'est-à-dire, pour parler sans figure, la connexion est nécessaire et s'impose à notre intelligence. Un simple raisonnement auquel on ne saurait rien reprocher va le faire voir.

Il est très certain que le Verbe n'a jamais rien délaissé ni perdu de la nature humaine, de ses propriétés, de ses qualités perfectives, une fois prises et unies dans l'unité de sa personne divine. Tel est le sens de

l'axiome formulé par les Pères et reçu par tous les Théologiens comme une loi dogmatique : « Ce que le « Verbe a une fois pris, il ne l'a jamais quitté » : *Quod Verbum semel assumpsit, nunquam dimisit.* Or, n'est-il pas manifeste que la liberté vraie, la liberté intérieure, le libre-arbitre en un mot, est une propriété essentielle, une qualité perfective de la nature humaine, comme d'ailleurs de toute nature intellectuelle ? Jésus-Christ donc, jouissant de cette précieuse qualité dès le moment de sa conception, ne l'a jamais perdue depuis, ni vu s'affaiblir en lui. Il a donc exercé sa liberté, au milieu des dernières tribulations, avec la même perfection que durant sa vie antérieure ; il la possède encore et l'exerce pour l'éternité dans les splendeurs de sa gloire.

Passons aux témoignages de l'Ecriture particuliers à la passion et à la mort du Sauveur. Ils sont si formels, si décisifs qu'ils trahissent ouvertement le dessein de Dieu d'éloigner tout nuage de cette grande et suave vérité. Pénétrés de la pensée divine, les Pères les commentent avec une onction de piété, une force d'évidence dignes, oserions nous dire, de l'Ecriture elle-même et du mystère qu'elle exprime. Nous nous contenterons d'indiquer le chapitre cinquante-troisième d'Isaïe, tout entier relatif aux souffrances, et à la mort volontaires et libres du Sauveur, comme les Pères le proclament d'une voix unanime. Ce chapitre, véritable histoire écrite huit siècles avant l'événement, se résume dans les paroles mises en tête de notre étude. « Il a été immolé, parceque lui-même « l'a voulu, » immolation volontaire et libre de Jésus-Christ, car ce n'est pas la nécessité, dit ici saint Jérôme, organe de la tradition entière, mais sa volonté seule qui l'a conduit au supplice de la croix : *Non enim necessitate crucem, sed voluntate, sustinuit.*

Il est un commentaire de la vision d'Isaïe au-dessus de tout commentaire, c'est celui de Jésus-Christ lui-même. Il a voulu le Sauveur, avant de nous montrer par les actes l'absolue liberté de son sacrifice, nous l'attester d'abord par sa propre parole, donnant ainsi à l'antique prophétie une double justification. Voici de quelle manière il affirme le pouvoir souverain dont il est investi sur sa vie et sur sa mort. « Moi je quitte la « vie pour la prendre de nouveau. Personne ne me la « ravit, mais Je la quitte de moi-même ; et J'ai le pou- « voir de la quitter, et J'ai le pouvoir de la reprendre ; « J'ai reçu ce commandement de mon Père. » (Jean X. 17 et 18).

Le Sauveur affirme donc ici trois choses au sujet de sa mort : l'exclusion de la nécessité ou contrainte extérieure qui n'a jamais pu prévaloir contre lui, tant qu'il ne l'a pas permis, « Personne ne me ravit la vie, malgré moi ; » l'exclusion de la nécessité intérieure, « Je quitte la vie de moi-même, de mon propre mouvement ; » la compatibilité de sa parfaite liberté avec l'ordre de mourir, de la part de son Père.

Un tel langage, observe Suarez, exprime à n'en pas douter une acceptation volontaire et libre de la passion, des blessures mortelles et de la mort elle-même, en tant qu'elle signifie la séparation de l'âme d'avec le corps. C'est la mort ainsi entendue que Notre-Seigneur déclare dépendre non-seulement de sa volonté divine, mais aussi de sa volonté humaine, seule capable de recevoir des ordres. Dans ce langage du Sauveur, les Pères n'ont pas vu autre chose que le témoignage d'une vraie et parfaite liberté.

Rien de mieux justifié que cette affirmation de Suarez au sujet des Pères ; nous allons nous en convaincre.

Saint Augustin s'écrie avec admiration : « Quel

« homme s'endort à son gré du sommeil suprême, « comme Jésus s'est endormi dans la mort, quand il a « voulu ? Quel homme dépose le vêtement de sa chair, « comme Jésus à l'heure qu'il a choisie ? » *Quis ita dormit, quando voluerit, sicut Jesus mortuus est, quando voluit ? Quis ita vestem deponit, quando voluerit, sicut se carne exuit, quando voluit?* Ailleurs le même Père nous montre la liberté du Sauveur, rayonnant de la volonté sur les puissances inférieures pour en diriger les actes ou les affections diverses ; d'où ces affections et la mort elle-même, fatalement subies par les autres hommes, sont en Jésus-Christ soumises au libre empire de sa volonté. « Vous êtes troublé, vous, sans « le vouloir et malgré vous ; Jésus-Christ s'est troublé « parce qu'il l'a voulu. Jésus-Christ a éprouvé la faim, « le besoin de sommeil, c'est vrai, mais parce qu'il a « voulu ; il est mort, c'est vrai, mais parce qu'il a « voulu ; *mortuus est Jesus, verum est, sed quia vo-* « *luit.* Il dépendait de lui d'éprouver telle ou telle « affection, ou de n'en ressentir aucune. » (In Joan. tract. 119 et 49.

« Ce n'est pas la nécessité, dit saint Grégoire-le- « Grand, qui a imposé les souffrances au Seigneur ; « c'est de lui-même, de son propre mouvement, sans « aucune sorte de nécessité, qu'il a voulu endurer la « mort : *Dominus non pœnam ex necessitate suscepit... mortem nostram, omni necessitate calcata, suscepit... Cum voluit, mortem sponte suscepit.* (Mor. l. 24, c. 2). Il en est ainsi de tous les Pères. Tout à l'heure nous entendrons les Pères grecs, dans leurs commentaires de saint Paul, proclamer notre vérité avec la même force et une égale évidence.

Au début de la passion, à l'heure même de son arrestation au Jardin des Oliviers, le Sauveur a voulu

nous renouveler le témoignage de l'absolue liberté de ses souffrances et de sa mort. « Pensez-vous, dit-il à « Pierre, réprimant son zèle intempestif, pensez-vous « que je ne puisse pas prier mon père, et qu'il ne me « donnerait pas aussitôt plus de douze légions d'anges,» pour me délivrer de ces faibles ennemis? (Matth. XXVI. 53.) Le Sauveur peut donc, s'il le veut, échapper aux souffrances et à la mort; rien ne s'y oppose de la part de son Père. De ce côté donc, aussi bien que du côté des hommes, aucune atteinte n'est portée à sa pleine liberté, quelle que soit d'ailleurs la manière d'entendre ce mystère, ce que nous examinerons plus loin.

A la vision d'Isaïe, au témoignage réitéré de Jésus-Christ, il faut ajouter le témoignage de saint Paul. Jésus-Christ, dit l'Apôtre dans le chapitre quinzième de l'épître aux Romains, n'a pas eu de complaisance pour lui-même, n'a pas cherché ses intérêts, mais les nôtres, selon qu'il est écrit : Les injures qu'on vous a faites sont tombées sur moi, et je les expie : *Etenim Christus non sibi placuit, sed sicut scriptum est : Improperia improperantium tibi ceciderunt super me.* « Qu'est-ce à dire, se demande saint Jean-Chry- « sostôme : Jésus-Christ n'a pas cherché ses aises, « ses intérêts ? Et il répond : « Il pouvait ne subir « aucun opprobre ; il pouvait ne pas souffrir les sup- « plices qu'il a endurés, s'il avait voulu chercher ses « avantages ; mais il n'a pas voulu ; ne considérant « que nos intérêts, il a négligé les siens. (Hom. 57).

Sur ces paroles de l'épitre aux Hébreux : « Jésus, au « lieu de la joie qui lui était proposée, a choisi la croix « méprisant l'ignominie d'un tel supplice : *Qui, proposito sibi gaudio, sustinuit crucem, confusione contempta.* (XII. 2.) le même saint Docteur nous donne le

commentaire suivant : « Il était permis à Jésus-Christ « de ne rien souffrir, s'il avait voulu... Il dépendait de « son libre-arbitre de ne pas venir à la croix, » Après avoir rappelé les paroles de Notre Seigneur : « J'ai le « pouvoir de quitter la vie etc., saint Jean-Chrysostôme conclut ainsi : « Si donc aucune nécessité ne l'obligeait « à être crucifié, il a été crucifié par amour pour « nous. » (Hom. 28.)

Tous les Pères grecs pensent et s'expriment comme saint Jean-Chrysostôme, sur le texte de l'Apôtre. « Le « Sauveur, dit Théodoret, pouvait ne pas souffrir, s'il « l'avait voulu. » Il « lui était permis, ajoute Œcume- « nius, de passer la vie avec gloire et avec joie, car il a « dit : J'ai le pouvoir de quitter la vie, et de la re- « prendre ; mais il n'a pas voulu, mais de son plein « gré il a préféré le supplice de la croix. (In epist. ad. Heb.)

Nous bornerons là nos extraits. Tous les Pères, soit grecs soit latins, sont unanimes à entendre l'Ecriture déjà si claire par elle-même sur les souffrances et la mort volontaires du Sauveur, d'une liberté vraie, parfaite et absolue. Or un accord si général et si constant des Pères sur un tel objet, produit assurément une grande certitude et une preuve péremptoire, même si on ne voulait voir en eux que des docteurs privés. Plus bas, dans le second point de vue, nous dirons qu'ils ont ici l'autorité de témoins et d'organes de la tradition catholique.

Nous voulons terminer la démonstration par l'Ecriture en faisant observer que les textes cités vers la fin de la première partie de cette étude, que les actes de Jésus-Christ sur la croix prouvent tout à la fois la liberté de sa mort et du côté des hommes et du côté de

Dieu, son Père ; car on ne saurait en restreidre la valeur sans une violence manifeste.

2e Démonstration par des raisons théologiques.

Les raisons théologiques sont des considérations, des arguments de notre raison, mais déduits par elle, d'une manière plus ou moins prochaine, de principes révélés. Dans ce genre de preuves, nous ferons valoir les considérations suivantes :

1re *Considération.* Dans le symbole de Saint Athanase, la foi catholique confesse Jésus-Christ Dieu parfait, et *homme* parfait : *Perfectus Deus, perfectus homo.* Elle affirme en lui l'humanité parfaite, comme elle affirme la divinité, simplement, sans restriction, sans distinction d'aucune sorte. Jésus-Christ donc est un homme très parfait dès sa conception, et demeure tel toute la durée de sa vie mortelle et toute la durée des siècles, ajoute l'Apôtre (Hib. XIII. 8.) Au temps de sa passion par conséquent, à l'heure de sa mort, il n'a rien perdu de la perfection qu'il possède au plus haut degré. Ce point ne peut être contesté. Or le libre arbitre, disent tous les Auteurs, est une grande perfection de la nature humaine, une propriété qui lui est connaturelle et qui touche à son essence. Le Sauveur donc a souffert, est mort dans le plein exercice de cette noble faculté.

2e *Considération.* Il est de foi que Jésus-Christ a mérité notre justification, qu'il a satisfait à Dieu pour nous, par l'ensemble de ses actes et plus spécialement par sa mort. Ces deux vérités, l'Écriture, la Tradition, l'Eglise, les proclament et les enseignent. Le magistère de l'Eglise est ainsi formulé par le concile de Trente : « La cause méritoire de notre justification est Notre « Seigneur Jésus-Christ, lequel... par sa très-sainte « passion sur le bois de la croix, nous a mérité la jus-

« tification, et a satisfait pour nous à Dieu le Père, *sua sanctissima passione in ligno crucis, nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit.* (Sess. VI. cap. 7.) Jésus-Christ a mérité pour lui-même la gloire de son corps, la gloire de son nom, le culte et l'adoration du monde ; pour nous, la justification, la vie éternelle, et tous les dons surnaturels qui précèdent ou suivent le bienfait de la justification. Mais le libre arbitre est une condition absolument nécessaire du mérite et de la satisfaction, Comment, en effet, concevoir le mérite de la part d'un agent victime de l'invincible nécessité ? Les auteurs ici sont de nouveau unanimes, surtout depuis la condamnation comme hérétique de cette proposition jansénienne : « Pour « mériter et démériter, dans l'état de nature tombée, « n'est pas requise dans l'homme la liberté de nécessité, « mais la liberté de coaction suffit. » Jésus-Christ couronne dans sa mort ses immenses mérites ; il meurt donc très librement.

3° *Considération.* La nécessité n'est pas *a priori* et naturellement dans la volonté humaine, puisque Dieu a fait l'homme libre : il faut donc qu'elle y soit introduite d'ailleurs. Or il n'est aucune cause qui ait introduit la nécessité dans la volonté humaine du Sauveur, comme nous le verrons, en traitant de la conciliation de son libre arbitre avec ses augustes prérogatives : l'impeccabilité, la vision intuitive etc.

4° *Considération.* Il est de principe parmi les Théologiens d'attribuer à Notre Seigneur et à ses actes toutes les perfections, non contraires d'ailleurs aux fins de l'Incarnation. Or le libre arbitre est une qualité excellente, très perfective de la nature humaine et de ses œuvres, et, loin de nuire aux fins de l'Incarnation, il est nécessaire pour les obtenir. Il faut donc le recon-

naître au Sauveur dans le cours de sa passion et dans l'acte de sa mort.

Enfin, après tant de preuves, il nous sera permis de dire avec Suarez : « Jésus-Christ, dans tout le mystère de sa passion, a été pleinement libre ; » et avec saint Cyprien : « Seigneur, vous avez obéi librement à votre « Père, et la nécessité n'est pas la cause de vos souf- » frances. » *Voluntarie obedisti Patri, et non te, ut patereris, coegit necessitas.* (In. 3. p. Disp. 37. sect. 2. n. 4).

Passons maintenant au second point de vue de la question, c'est-à-dire examinons si la vérité du libre arbitre de Jésus-Christ intéresse la foi, et à quel degré le caractère de vérité de foi lui pourrait convenir.

II

Qualification ou caractère propre de la vérité du libre arbitre de Jésus-Christ dans sa passion vis-à-vis de la foi.

Que la vérité du libre arbitre du Sauveur dans sa passion, relativement à son Père, participe de quelque manière au caractère, à la nature des vérités de la foi ou des vérités révélées, cela est évident par la thèse précédente qui établit l'existence de ce libre arbitre avec toute certitude. Il ne saurait donc plus être question ici que du degré où cette vérité appartient à la foi. Quel est ce degré ? Est-ce un degré supérieur ? Et le libre arbitre de Jésus-Christ dans sa passion serait-il une vérité de foi divine et même une vérité de foi catholique ?

Nous pensons que ces deux suprêmes qualifications lui conviennent bien légitimement. D'abord, il nous paraît hors de doute que la liberté intérieure du Sau-

veur est une vérité de foi divine ou de foi théologique. La vérité de foi divine, en effet, est une vérité révélée par Dieu de quelque manière que ce soit, privée ou publique, médiate ou immédiate, mais non encore proposée par l'Eglise à notre croyance. Dans un sens plus rigoureux et plus direct pour notre sujet, c'est une vérité que nous voyons avec certitude contenue dans l'Ecriture ou la Tradition, en dehors de la définition de l'Eglise. Or la thèse précédente ne nous montre-t-elle pas clairement la liberté du Sauveur exprimée à la fois et par l'Ecriture et par la Tradition ? Quoi de plus manifeste que ces paroles : « Il a été immolé, parce que « lui-même l'a voulu ; personne ne m'ôte la vie malgré « moi, mais Je la quitte de moi-même ; il s'est humilié « lui-même jusqu'à la mort de la croix ; le Christ nous « a aimés et s'est livré lui-même pour nous comme « une hostie d'agréable odeur à Dieu ? » etc. Les Pères, nous l'avons vu aussi, ne sont pas moins affirmatifs que l'Ecriture. Le caractère de vérité de foi divine convient donc très-légitimement au libre arbitre du Sauveur dans sa passion et dans sa mort.

Nous allons plus loin et nous ne craignons pas de dire que c'est là une vérité de foi catholique, un dogme de foi catholique, c'est-à-dire une vérité révélée par Dieu, que l'Eglise propose suffisamment comme telle à la croyance de tous les fidèles. Quatre raisons que nous croyons péremptoires, suffiront, nous semble-t-il, à le démontrer.

1re *Raison.* — Il est de foi catholique contre les Monothélites qu'en Jésus-Christ se trouvent deux volontés bien distinctes, la volonté divine et la volonté humaine ; et deux opérations distinctes aussi et propres à chacune des deux volontés, l'opération divine et l'opération humaine. La définition a été portée plu-

sieurs fois, d'abord par le pape saint Martin Ier, dans un concile de Latran ; ensuite par trois conciles généraux, le IIIe de Constantinople en 680, le IIe de Nicée en 787, et le Concile de Florence en 1439. Or, ces conciles, observe Suarez, ont vraiment l'intention de définir aussi la vérité du libre arbitre de Jésus-Christ. D'abord, ils définissent d'une manière générale qu'en lui se trouvent toutes les propriétés et les opérations de la nature humaine ; mais l'une de ces propriétés est le libre arbitre, et l'opération qui convient surtout à l'homme est l'opération libre. Donc, le libre arbitre du Sauveur est par là même défini, au moins implicitement. Ensuite, continue Suarez, les conciles condamnent l'hérésie des Monothélites dans toutes ses parties, dans toutes ses prétentions. Or, une des prétentions de cette hérésie était de nier en particulier les opérations libres de la nature humaine. Les Monothélites pensaient que la nature humaine de Jésus-Christ n'agissait jamais d'elle-même, par une activité propre et intrinsèque ; mais qu'elle était nécessairement mue, déterminée par la volonté divine. Les conciles définissent donc la vérité contraire, c'est-à-dire la liberté des deux opérations divine et humaine, et dès lors le libre arbitre de Jésus-Christ. (Loco cit.)

2e *Raison.* — Une des règles données par les Théologiéns pour distinguer si les Pères ont parlé comme témoins et organes de la Tradition, de la foi de l'Eglise, est celle-ci : « Les Pères sont témoins de la foi, lorsqu'ils exposent d'un commun accord ou à peu près « un point de doctrine comme certain, reconnu et « admis dans l'Eglise. » Or cette règle, nous semble-t-il, s'applique d'autant mieux à notre vérité que les Pères sont plus unanimes à l'affirmer avec l'Ecriture, que parmi eux on compte plusieurs Papes, et qu'ils

enseignent tous absolument la doctrine des deux lettres dogmatiques du pape saint Agathon au troisième concile général de Constantinople, lettres qne Suarez juge décisives.

Du reste, le sentiment unanime des Saints Pères dans l'exposition de l'Ecriture, dit Melchior Cano, est le sentiment même de l'Esprit Saint : *Quippe cum Sanctorum omnium sensus, Spiritus Sancti sensus ipse sit.* (De locis theol. lib. VII. cap. 3. concl. 5ª.)

3° *raison.*—Le concile de Trente décrète et enseigne que Notre-Seigneur Jésus-Christ, par sa très sainte passion sur le bois de la croix, nous a mérité la justification et a satisfait pour nous à Dieu le Père : *Dominus noster Jesus-Christus... sua sanctissima passione in ligno crucis, nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit.* (Sess. VI. cap. VII). Cette vérité est une vérité de foi catholique.

D'autre part, pour mériter, il est de foi catholique contre les Jansénistes, que le libre arbitre ou, ce qui est la même chose, l'exemption de la nécessité intérieure, *libertas a necessitate*, est nécessaire et que la liberté de coaction ou l'absence seule de la contrainte extérieure, *libertas a coactione*, ne suffit pas. Nous disons : *il est de foi catholique contre les Jansénistes ;* car il est de principe que la contradictoire d'une proposition condamnée comme hérétique, exprime une vérité de foi catholique. Or la troisième proposition jansénienne dont nous parlons, a été condamnée comme hérétique : *Declarata et damnata ut hæretica*, et sa contradictoire est celle-ci : « Pour mériter et « démériter dans l'état de nature tombée, il faut dans « l'homme la liberté de nécessité, et la liberté de « coaction ne suffit pas. » Il s'agit, à la vérité, dans la proposition jansénienne, de l'état de nature tombée ;

mais cette hypothèse, loin de nous être contraire, nous favorise : elle donne lieu à l'argument *a fortiori* en faveur du libre arbitre de Jésus-Christ comme vérité de foi catholique. En effet, si dans l'état de nature déchue, où le libre arbitre et toutes les facultés de l'homme sont blessés et affaiblis ; où les sollicitations au mal, les difficultés pour le bien sont nombreuses, persévérantes et difficiles à vaincre, il faut néanmoins la liberté intérieure pour mériter, à plus forte raison sera-t-elle requise dans un état meilleur exempt de ces faiblesses, dans un état de nature intègre et tout spécialement dans l'état unique et si parfait de la nature humaine en Jésus-Christ. Si donc il est de foi catholique que le libre arbitre est nécessaire à l'homme déchu pour mériter, à plus forte raison il est de foi qu'il est nécessaire aussi à Jésus-Christ pour la même fin.

Ces vérités rappelées, voici le raisonnement que nous sommes en droit de faire et qui nous donnera pour conclusion, d'une manière bien légitime, le libre arbitre du Sauveur dans sa passion et dans sa mort comme un dogme de foi catholique. Pour mériter, il faut la liberté intérieure ou le libre arbitre (Prémisse de foi catholique) ; Or Jésus-Christ a mérité, et a mérité par sa très sainte passion sur le bois de la croix (autre prémisse de foi catholique) ; donc Jésus-Christ, dans sa passion, avait la liberté intérieure ou le libre arbitre. Cette conclusion est une vérité de foi catholique, car elle est le fruit légitime de deux prémisses de foi catholique et l'effet participe toujours de la nature de sa cause. Au reste, les Théologiens conviennent que les conclusions issues de deux prémisses qui appartiennent à la foi, sont de foi comme les prémisses qui les engendrent.

4° *et dernière raison.* — Dans la constitution dog-

matique *Dei Filius*, chapitre IIIe, le saint concile du Vatican détermine l'objet de la foi divine et catholique. Il déclare que ce sont toutes les vérités contenues dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle, et proposées par l'Eglise à notre croyance comme divinement révélées, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel. Voici les paroles mêmes du concile : *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.*

Or, nous le demandons, n'est-il pas manifeste que le libre arbitre de Jésus-Christ dans sa passion et dans sa mort, est l'objet du magistère ordinaire et universel de l'Eglise ? Où sont les pasteurs particuliers qui n'enseignent dans leurs églises cette grande et suave vérité où resplendit si vivement la bonté du Sauveur ? Et les pasteurs, dans ce magistère, ne sont-ils pas unis au Pasteur suprême, le Pontife Romain et à l'Eglise mère et maîtresse de toutes les autres, à l'Eglise Romaine ? Nous regardons ce point comme absolument certain et incontestable.

Telles sont les raisons qui nous paraissent, surtout les deux dernières, élever le libre arbitre de Jésus-Christ dans sa passion, vis-à-vis de son Père, à la hauteur d'un dogme de foi catholique, et qui assurent ainsi à cette vérité la souveraine certitude. Du côté donc de son Père, aussi bien que du côté des hommes, Jésus-Christ a été pleinement libre ; il a souffert, il est mort dans le temps et de la manière qu'il a daigné vouloir de lui-même. Nous pouvons redire ici, avec autant de vérité que dans la première partie, la parole de saint Augustin : « L'Ame de notre Médiateur n'a pas quitté

« le corps malgré elle, mais parce qu'elle a voulu, « quand elle a voulu et comme elle a voulu ; car en lui « l'homme est uni au Verbe de Dieu dans l'unité de sa « personne divine. C'est pourquoi il dit : J'ai le pou- « voir de reprendre la vie ; personne ne me la ravira « malgré moi, mais je la quitte et je la reprends de « moi-même. » *Spiritus Mediatoris carnem non deseruit invitus, sed quia voluit, quando voluit, quomodo voluit ; quippe Dei Verbo ad unitatem commixtus est homo. Hinc ait : Potestatem habeo iterum sumendi eam, nemo tollet eam a me, sed ego pono eam a me, et iterum sumo eam.* (Lib. IV. de Trinit. cap. XIII).

C'est à regret et avec beaucoup de peine que nous ajoutons ce qui va suivre. De nos jours, il s'est publié en France contre Notre-Seigneur Jésus-Christ un livre absolument sans valeur, au point de vue scientifique et critique ; un livre de mensonges, de blasphèmes dignes d'un apostat ; ce livre est la Vie de Jésus par E. Renan. Entre autres horreurs, on y voit celles-ci, relatives à notre sujet : « Entraîné par l'effrayante pro- « gression de son enthousiasme, commandé par les « nécessités d'une prétention de plus en plus exaltée, « Jésus n'était plus libre, il appartenait à son rôle ! » (page 318).

« Jésus ne vit que l'ingratitude des hommes ; il se « repentit peut-être de souffrir pour une race vile, et « il s'écria : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu « abandonné ?... L'atrocité particulière du supplice de « la croix était qu'on pouvait vivre trois ou quatre « jours dans cet horrible état, sur l'escabeau de la « douleur. L'organisation délicate de Jésus le préserva « de cette lente agonie. Tout porte à croire que la « rupture instantanée d'un vaisseau au cœur amena

« pour lui, au bout de trois heures, une mort subite ! » (page 424-425).

Laissons de tels blasphèmes, revenons à Jésus-Christ mourant librement et avec un immense amour, et pour les blasphémateurs qui l'insultaient au Calvaire, et pour les blasphémateurs qui l'insultent aujourd'hui. Il nous reste à voir comment le libre arbitre du Sauveur a pu coexister, sans détriment, avec son impeccabilité et ses autres prérogatives. C'est l'objet du troisième et dernier point.

L'Abbé VIVET.

(*A suivre*)

LE FAMEUX TÉMOIGNAGE DE PAPIAS

SUR L'ÉVANGILE DE S. MARC.

Euseb. Hist. III, 39.

I.

Comme on s'y attend d'avance, et comme une étude scrupuleuse en réalité nous l'apprend, les évangiles présentent *en général* un *même ordre* de faits, une même suite historique.

Pour voir cela jusqu'à l'évidence, il faut ne pas chercher à en savoir plus que les saints évangélistes eux-mêmes : car avec les meilleures intentions du monde, avec l'amour le plus dévoué, et le respect le plus entier pour ces livres sacrés, maint écrivain n'a pas fait droit au mérite historique de ces écrits, et tombe par là plus ou moins dans l'arbitraire. Ainsi, lors même qu'il ne s'agit pas de doctrine mais seulement d'histoire et de suite historique, il faut se fier aux évangélistes, et ne pas croire, par exemple, que S. Luc dans son *Descendens Jesus de monte* ait en vue le Sermon de la Montagne rapporté par S. Mathieu, uniquement parce qu'on y retrouve les idées et les vérités qu'on a déjà rencontrées dans le premier des évangélistes. Car non seulement dans les sermons d'un missionnaire parcourant différentes contrées, mais évidemment aussi dans les prédications du Seigneur Jésus, la même chose a du revenir plus d'une fois, souvent même en des termes

(1) Dans la livraison de septembre il se rencontre une bonne demi-page (272-73) qui est fautive. Heureusement c'est la partie la moins essentielle.

plus ou moins semblables. Ainsi encore, et pour la même raison, lorsque S. Luc place le contenu de ces beaux chapitres X-XVII dans les six derniers mois qui suivirent la prédication Galiléenne (qui se termine à Matt. XIX, 1 ; Marc X, 1 ; Luc IX, 51) pourquoi ne pas le croire, et ramener plusieurs parties de ces chapitres à des temps qui précèdent ce départ de la Galilée ? (1). Au contraire, nous devons nous sentir heureux de ce que S. Luc se soit étendu sur ces six derniers mois plus que ses deux prédécesseurs, et puis nous ait fourni (IX, 51, XIII, 22, XVII, 11) les trois points de repère pour la fête des Tabernacles et celle de la Dédicace, et pour le départ du Seigneur du désert d'Ephrem lorsqu'il s'achemine à la dernière Pâque.

Déjà avant Calmet, on a senti cela, et depuis lors, ce savant Benedictin lui-même, et plusieurs auteurs du plus grand mérite, ont parlé en ce sens, surtout dans ces derniers temps.

J'ai dit *qu'en général* on rencontre le même ordre de narration dans les différents évangiles. Car, à part quelques rares passages, qui sont d'ailleurs discutables, ou se laissent très naturellement expliquer — il n'y a que les quatre chapitres VIII-XI de *S. Matthieu*, où l'on rencontre une exception remarquable à ce sujet. D'abord une énumération de miracles, *groupés* évidemment *à dessein*, et rapportés par les autres évangélistes synoptiques à des temps tout à fait différents. Ce *dessein*, reconnu par tout le monde aujourd'hui, nous empêche d'accuser cet évangéliste du défaut de chronologie dans les deux premiers de ces chapitres. Tout au plus

(1) Le lecteur qui serait habitué à suivre une autre espèce de concorde que celle qu'il va rencontrer ici, ne refusera pas de se contenter pour le moment, de savoir que nous suivons aussi scrupuleusement que possible *l'ordre des évangélistes mêmes*. Il me semble que provisoirement cela doit le tranquilliser.

les deux chapitres suivants, qui rapportent la mission des apôtres et encore un autre fait, pourraient motiver ce reproche, si dans un évangile, où l'on a reconnu ce que je viens de dire, et qui fut écrit avant les autres et pour les premiers besoins de l'Eglise, il était permis d'exiger le même scrupule en fait de chronologie. Celle-ci en comparaison avec la *doctrine* avait peu d'importance dans les tout premiers temps : elle en acquit davantage plus tard, lorsque la Bonne Nouvelle se répandit hors du cercle restreint, où elle avait pris naissance et lorsqu'elle devint l'objet de la Critique, trop souvent ennemie.

II.

Cette manière d'envisager ces quatre chapitres de S. Matthieu me parait devoir contenter une critique saine et raisonnable ; pourvu qu'on admette, ce qu'on a déjà pu lire entre les lignes, que les deux évangélistes qui sont venus ensuite, sont d'accord sur la chronologie des faits rapportés dans les dits chapitres, et en fait de chronologie, méritent d'être suivis. Or *cet accord*, on devra l'avouer les évangiles en main, est *un fait*, qu'il est facile de prouver, et de faire toucher au doigt, par une table de la *concordance* des évangiles. Nous la donnons en conservant, lorsque cela parait utile, les paroles mêmes des évangélistes : et une *parenthèse* nous servira pour indiquer le *déplacement* que doit subir tel ou tel passage de S. Matthieu pour venir à côté du récit parallèle de S. Marc et de S. Luc.

On y verra que ces deux derniers ne racontent pas exactement *les mêmes choses* ; et nous ne devons pas nous en plaindre, car le récit de l'un enrichit et complète celui de l'autre : mais tout ce qu'ils ont *de commun*, se pré-

sente sous leur plume dans *le même ordre*. D'autre part, là où il ne s'agit plus de ces chapitres de S. Matthieu, il arrive une fois qu'ils diffèrent en ce que S. Luc place un fait (les proches parents cherchant à parler au Seigneur) *après* les paraboles proférées au bord de la mer, tandis que S. Marc avec S. Matthieu place ce fait *auparavant* : mais cette exception aide à prouver l'*indépendance réciproque* du deuxième et troisième évangéliste, indépendance du reste, qui ressort à chaque pas, de la comparaison de ces deux évangiles, malgré ce que quelques protestants ont écrit en sens contraire. Leurs opinions en ceci, souvent d'autant moins solides que la liberté, qu'on se donne d'opiner un peu vite sur tout, est plus grande, se trouvent exposées de main de maître par le professeur Schanz de Wurtzbourg, dans le *Quartalschrift* de Tubingue, 1871, 4.

Ce tableau (partiel) de la Concorde des évangiles pourra être commencé immédiatement après la *Fête des Juifs* de S. Jean, chap. V, que, dans la livraison d'Avril dernier, nous avons prouvé selon toute probabilité, être la Pentecôte qui suivit immédiatement la première Pâque. Ce n'est qu'après cette première Pentecôte, selon le même article, que commence la prédication Galiléenne. Immediatement avant cette fête le Précurseur avait été mis en prison par le tétrarque Hérode (Jo. V. 33 et 35, Matt. IV, 12, Marc I, 14).

Matth.	Marc	Luc	
IV. 12	I. 14a	IV. 14	Postquam autem traditus est Joannes venit Jésus in Galilæam.
13-16	—	—	Relicta Nazareth habitavit in Capharnaum.
17	14b-15	15	Incipit evangelium in Galilæa.
—	—	16-31a	In Nazareth laudatur, spernitur, periclitatur.
18-22	16-20	—	Vocatio quatuor discipulorum.

MATTH.	MARC	LUC	
—	21-28	31b-37	In synagoga daemoniacum sanat.
(VIII. 14-17)	29-34	38-41	Socrus Petri aliique sanati.
—	35-38	42-43	Altera die discipulos docet evangelizandum sibi esse et aliis civitatibus.
23-25	39	44	Prædicat in omni Galilaea.
V-VIII. 1	—	—	Sermo in monte. Cum autem descendisset de monte secutae sunt eum turbae multae.
—	—	V. 1-11	Cum turbæ irruerent in eum e navicula docet. Piscatio miraculosa prima.
2-4	40-45	12-16	In una civitatum sanat leprosum.
IX, 1b-8	II. 12	17-26	Iterum intrans Capharnaum post dies, sanat paralyticum de tecto submissum.
9-10	13-15	27-29	Regressus ad mare vocat Matthæum
11-13	16-17	30-32	Quare cum publicanis manducat.
14-17	18-22	33-39	Discipuli non jejunantes.
XII. 1-8	23-28	VI, 1-5	Sabbato secundo primo per sata.
9-14	III. 1-6	6-11	Alio sabbato manus arida sanata.
15-21	7-12	—	Abiens ad mare iterum e navicula docet.
—	13-19	12-16	Electio apostolorum duodecim.
—	—	17-19	Descendens de monte sanat infirmos
—	—	20-49	Sermo in loco campestri.
(VIII. 5-13)	—	VII. 1-10	Cum autem implesset, intravit Capharnaum, sanatque Centurionis servum.
—	20-21	—	Et veniunt domum et convenit iterum turba, ita ut non possent panem manducare.
22-45	22-30	—	Dæmoniacus cæcus et mutus.
46-50	31-35	(VIII. 19-21)	Accedentes mater et fratres.
—	—	11-17	Iter faciens in civitatem Naïm, suscitat filium viduae.
(XI. 2-3a)	—	18-35	Nuntii ab Joanne captivo.
—	—	36-50	Mulier in civitate peccatrix.
—	—	VIII. 1-3	Jesum in itineribus sequuntur ministrantes feminæ: Maria Magdalene
XIII 1-53	IV. 1-34	4-18	Parabolæ ad mare Tiberiadis.
(VIII. 18-27)	35-40	22-25	Novi discipuli (secundum Matthæum) tempestas sedata.
(VIII 28-IX-1)	V. 1-20	26-39	Trans fretum dæmoniacus Gerasenus.
(IX 18-26)	21-43	40-56	Reversus sanat hæmorrhoïs fam ; suscitat Jairi filiam.
(IX 27-34)	—	—	Duo cæci. Dæmoniacus mutus.
53b-58	VI. 1-6a	—	Egressus inde venit Nazareth, et iterum experitur incredulitatem eorum.
(IX 35-XI 1)	6b-13	IX. 1-6	Circuiens civitates et castella, mittit apostolos binos ad oves domus Israël.
XIV 1-13a	14-29	7-9	Fama Christi ad Herodem : qua occasione, recapitulando, narratur, a Matthæo et Marco captivitas et exitus Joannis Baptistæ.
13b-21	30-44	10-17	Reversis apostolis, trans fretum abiit et 5000 hominum cibavit in deserto. Erat autem proximum pascha (Joan. VI, 1-14).

Nous ne pouvons entrer en détail au sujet de cette table : nous le ferons une autre fois. Pour le moment il s'agit de nous occuper surtout du passage cité de Papias, auquel nous n'avons fait que préparer le lecteur par ce qui est le plus nécessaire de savoir d'avance : la conformité d'ordre historique dans les deux évangiles de S. Marc et de S. Luc, surtout là où S. Mathieu parait avoir eu ses raisons de *grouper* les faits. Car d'autrepart les trois écrivains sacrés se trouvent d'accord.

III

Or cette petite table à elle seule établit déjà passablement cette thèse : que *S. Marc nous présente le même ordre que S. Luc*, qui nous promet dans ses premiers versets qu'il va raconter tout *ex ordine*. Qu'on compare les chiffres de haut en bas. Maintenant des auteurs, même catholiques, ont pu se demander en présence de cette thèse : comment se fait-il que Papias, ou plutôt le πρεσβύτερος dont il reproduit le témoignage, ait pu dire que S. Marc a écrit son évangile sans beaucoup d'ordre chronologique. Des protestants modernes sont allés plus loin, et concluent de ce passage de Papias que l'évangile que nous avons sous le nom de S. Marc ne peut être de lui, puisqu'il s'accorde dans son ordre de narration avec Saint Luc, tandis que le vrai Marc, disent-ils, selon Papias n'observait pas le bon ordre chronologique que tout le monde doit reconnaître dans l'œuvre de S. Luc.

L'objection me paraît assez grave pour qu'on s'en occupe sérieusement.

Mais je ne crains pas de répondre tout de suite : Est-ce que Papias dit bien certainement ce que les versions trop souvent lui font dire légèrement. Voilà la question que nous allons examiner.

L'*authenticité* de notre second évangile est suffisamment établie d'ailleurs pour que nous puissions tranquillement en laisser la défense à l'herméneutique. et le passage de Papias dans le sens même de l'objection ne saurait la renverser.

L'*accord* également de notre évangile de S. Marc (étant posée l'authenticité) avec l'ordre que nous rencontrons dans S. Luc, est tellement évident, qu'en cela aussi un témoignage contraire, même de Papias, devrait être regardé comme non avenu ; aussi Eusèbe lui-même, qui nous a conservé le passage en question ne craint pas de taxer son auteur d'un défaut d'intelligence et de bon sens.

Mais à part une erreur assez innocente en fait de Millénarisme, la plupart des auteurs, catholiques et protestants, n'ont pas voulu souscrire à cette opinion d'Eusèbe ; et je crois, encore une fois, qu'on peut hardiment poser la question : *Est-ce que Papias a accusé son Marc du défaut d'ordre chronologique ?* En regardant le passage de près nous verrons s'évanouir la difficulté faite par des catholiques ; l'objection imprudente de certains protestants s'écroulera nécessairement en même temps.

Voici donc ce que Papias avait appris du *presbyter Joannes ;* sur lequel soit dit en passant, on peut consulter la savante dissertation de Carl L. Leimbach (Gotha 1875), qui discute un autre fragment du même Papias rapporté dans le même chapitre d'Eusèbe.

Marcus interpres Petri ὅσα ἐμνημόνευσεν *accurate scripsit non tamen ex ordine dicta Christi et facta.*

Μνημονεύω a une double signification : *memini* et *refero, trado.* Dans ce même chapitre 39 ce mot se rencontre déjà jusqu'à cinq fois avant qu'on arrive au passage qui nous occupe. Eusèbe l'emploie trois fois

dans le sens de *refero;* Papias lui-même s'en sert une fois dans la signification de *memini*, une autre dans le sens de *refero*. Il est donc évident que la signification de *refero* ici dans le passage qui nous occupe est provisoirement possible ; c'est-à-dire, possible, sauf à voir si le contexte du passage pris dans son entier le permet.

Or dans le sens de *refero* ce verbe doit se rapporter naturellement à Pierre, non pas à Marc. Cela se peut-il?

A la rigueur non. Mais peut-être que c'est parler trop vite : car le nom de *Pierre* est si rapproché. Cependant mettons que, à la *rigueur*, Papias eut dû s'exprimer plus clairement s'il eut voulu désigner *Pierre* comme le sujet d'ἐμνημονεύσεν Mais alors on doit se rappeler aussi qu'il n'y a guère d'écrivain grec chez qui on ne rencontre quelquefois une de ces négligences, qui pour cela dans les grammaires sont traitées dans un ou plusieurs chapitres à part ; je n'ai qu'à renvoyer au livre le plus connu en ce genre chez mes lecteurs : grammatica graecitatis N. T. de Beelen, ou autre ouvrage pareil.

Cela posé, nous pourrions facilement avoir ici ce qu'on appelle : *Mutation* subite de sujet grammatical, ou plutôt, *réticence* du sujet renfermé dans ce qui précède. Des exemples se rencontrent Act. 6, 6 : Hos *statuerunt* ante conspectum apostolorum, *et orantes imposuerunt* eis manus. — I Cor. 15, 25 : Oportet autem *illum* regnare donec *ponat* omnes inimicos sub pedibus ejus. — I Jo. 5, 16 : qui scit fratrem suum peccare non ad mortem, *petat*, et *dabit* (ainsi dans le grec et les exemplaires manuscrits de la traduction de S. Jérome) ei vitam : où Dieu est le sujet de *dabit*. — Puis 2 Cor. 12, 8 et Judith 5, 8 dans le grec des Sep-

tante. Dans les auteurs profanes on trouve également de semblables modes de s'exprimer.

Dans ces cas ce n'est pas la grammaire, mais l'herméneutique qui doit donner la solution du doute, lorsque doute il y a. Or dans le passage, qui nous occupe, superficiellement il y a doute : parceque d'un côté le verbe ἐμνημόνευσεν semble d'abord se rapporter à Marc ; d'un autre côté des données scientifiques acquises, savoir l'idendité de la suite historique dans le deuxième et le troisième évangile, demandent l'autre sens, qui doit être considéré comme acceptable parce que nous rencontrons quelquefois dans les meilleurs écrivains. Ainsi voyons si l'exégèse, vu le fragment dans son entier, peut nous aider à fixer le sens. A cet effet je donnerai d'abord la double traduction, dont la première reproduit, en substance, celle de Henr. Valesius et de ses prédébesseurs.

En terminant j'ai cru devoir ajouter le texte grec, de notre passage, pour la facilité de ceux qui n'ont pas un Eusèbe grec sous la main, ainsi que la version de Valesius.

Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε. Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς, ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ Κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ. ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων · ὥστε οὐδεν, ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ενὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν, ὧν ἤκουσεν, παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς.

Aiebat etiam, inquit, presbyter ille Marcum, Petri interpretem, quæcumque memoriæ mandaverat, diligenter perscripsisse : non tamen ordine pertexuisse quæ a Domino aut dicta aut gesta fuerant. Neque enim

ipse Dominum audiverat aut sectatus fuerat unquam. Sed cum Petro, ut dixi, postea versatus est, qui pro audientium utilitate, non vero ut sermonum Domini historiam contexeret, Evangelium prædicabat. Quocirca nihil peccavit Marcus, qui nonnulla ita scripsit, prout ipse memoria repetebat. Id quippe unum studebat, ut ne quid eorum, quæ audierat, prætermitteret, aut ne quid falsi eis affingeret.

Les parenthèses ne se lisent pas : elles servent seulement à indiquer le sens de la traduction respective.

IV

1. Marcus interpres Petri quæ *memoriæ* (ipse) *suæ mandaverat* diligenter scripto tradidit non tamen ex ordine (chronologico *temporum*) dicta Christi et facta.	Marcus interpres Petri quæ (Petrus) *tradidit* diligenter scripto mandavit non tamen ex ordine (illius *prædicationis*) dicta Christi et facta.

2. Non enim auditor Domini aut pedissequus fuit sed postea, ut dixi, Petri — qui pro opportunitate (utique) tradebat quæ docebat, non autem compositionem Dominicarum rerum dedit.

3. Ita ut nihil peccaverit Marcus *ut memoria tenebat :*	sic quædam scripto referens *ut* (in evangelio suo) memoriæ *tradidit* :

id enim unum cordi habnit ut nihil eorum quæ audierat omitteret, nil falsum proferret.

Nous avons déjà vu que la seconde interprétation, lexicalement aussi bien que grammaticalement, est *possible*. L'exégèse, je crois, nous conduira définitivement à la préférer à la première.

Nous distinguons trois parties dans le fragment qui nous occupe : l'énoncé du fait, l'explication du fait, l'excusation du fait.

Quæ, ou *quæcumque* ou *omnia quæ* se rapporte à *dicta Christi vel facta :* cela va de soi et ne peut faire

aucune difficulté. Puis comparons les deux interprétations,

En traduisant : *quæ meminit scripsit*, on fait dire à l'auteur une chose souverainement insignifiante : puisque chacun écrit seulement ce qu'il a retenu, qu'il ait fixé cette mémoire par écrit, ou non. — Chez nous au contraire ce *quæ* (*Petrus*) *tradidit* caractérise tout de suite l'ouvrage de Marc en indiquant la source ou l'écrivain a puisé. Si l'on me disait que cette idée de source est cependant renfermée plus ou moins dans *interpres*, je dirai qu'il faudrait alors que le lecteur fut dès le commencement fixé sur le sens de ce mot : si Marc pendant l'évangélisation de Pierre faisait la fonction d'interprète, ou s'il le devint par son évangile; en un mot il faudrait alors lire d'abord tout le passage, les deux premières parties du moins, pour s'en faire cette idée ; et encore alors il restera vrai qu'avec ce *quæ meminit scripsit* on fait faire à S. Marc une très pauvre figure, si on me permet une expression, dont je rejette l'idée pour l'honneur d'un écrivain qui nous est respectable,

Que si encore on me dit que ce *meminit* n'est employé qu'en opposition avec ce qu'on a vu et entendu soi-même de la part de Jésus-christ ; je dis qu'alors même l'expression serait mal choisie, puisque l'effet serait exprimé longtemps avant la cause : *qvæ meminit* dans la *première* partie du fragment, tandisque la *seconde* seulement nous apprend que Marc ne fut pas disciple du Seigneur lui-même. Non, alors Papias comme tout autre aurait écrit plutôt : *quæ a Petro audierat scripsit.*

Enfin chez nous il y a une parfaite connexion logique entre *interpres Petri* et *quæ Petrus tradidit Marcus scripsit*, puisque ce fut bien par ceci que Marc mérita

la dénomination d'interprète du chef des apôtres. Aussi je crois qu'à la rigueur, à cause du γενόμενος il faut traduire : *interpres factus*, et que seulement son évangile mérita à Marc ce titre ; aussi bien S. Pierre savait le grec, plus ou moins, mais assez pour l'usage qu'il avait à en faire. Au contraire dans la première interprétation cette connexion logique manque entre *interpres* et *quæ meminit scripsit*. Il en serait autrement s'il y avait *discipulus* ou bien *auditor Petri* ; mais cela n'y est pas ; et pour cela encore nous sommes ici plus en règle que suivant l'autre interprétation.

Examinons maintenant le *non tamen ex ordine* (temporum historiæ), qui a toujours étonné le lecteur. En effet cette expression *non ex ordine*, entendu en ce sens, tombe pour ainsi dire des nues comme une douche d'eau froide. On ne s'attend pas à rencontrer ainsi dans la même phrase une chose qui demanderait sans doute à être mise à part. Car il paraît étrange d'entendre dire d'une seule haleine qu'un homme qui fut en relation intime avec Pierre, écrivit *sans suite historique* une histoire dont il emprunta les matériaux à ce même Pierre. On me dira que l'explication et la raison de ce phénomème s'ajoute immédiatement. Nous examinerons tout à l'heure la prétendue explication de ce prétendu défaut : en attendant et en tout cas un grief si important, car c'en est un, ne se glisse pas ainsi comme en passant dans une parenthèse ; et si Papias selon la première interprétation a fait cela (car c'est une véritable parenthèse) c'est encore une mauvaise note à la charge de cette interprétation.

Au contraire, dans la notre ce *non ex ordine*, au lieu d'énoncer un grief, ne touche qu'une chose fort naturelle qui se comprend de soi : car il est dans la nature même d'un ouvrage historique de ne pas suivre

l'ordre dans lequel se sont présenté des récits à part faits par occasion, mais de les ranger dans l'ordre qu'ils out eu dans le temps et la succession de fait. Et tout juste parceque c'est chose si naturelle, il est permis de le mentionner ainsi en passant en jettant deux ou trois mots par manière de parenthèse.

Passons à la *seconde partie* de notre fragment, qui doit *éclaircir* la première. Nous l'avons divisée en deux.

Or chez nous la première moitié de cette seconde partie éclaircit en effet tout de suite et de la manière la plus naturelle le *quæ* (Petrus) *tradidit* (Marcus) *scripsit* puisque n'ayant pas entendu le Seigneur, Marc, a du écrire d'après Pierre ; et la seconde moitié de même explique parfaitement et de la manière la plus claire le *non tamen ex ordine* (illius prædicationis), puisque en suivant l'ordre dans lequel les faits historiques se sont présentés *occasionnellement* dans les instructions de Pierre, Marc n'aurait pas produit un livre historique, mais un amas de faits sans suite chronologique

Mais selon l'autre interprétation, la plus en vogue, et que nous avons donnée plus haut dans la première colonne, cette même seconde partie que doit-elle éclaircir? Est-ce le *quæ meminit scripsit?* Nous avons déjà fait remarquer que tout le monde n'écrit que ce qu'il a retenu, qu'on ait été disciple de Pierre, ou du Seigneur, peu importe. Le *non tamen ex ordine* (chronologico) ? Mais comme Pierre, le chef et le plus assidu des apôtres, tout en rapportant tantôt l'un, tantôt l'autre des faits de la vie du Seigneur, a certainement bien su avec cela y mettre un peu d'ordre chronologique lorsqu'il s'est agi de composer un récit historique de cette vie divine. Marc à son tour, après avoir

noté ces instructions de Pierre, n'aurait-il pas interrogé son maître sur une chose si importante ! On voit bien qu'avec cette interprétation on arrive aux choses les plus étranges. (1). Et cependant c'est sur elle que se basent certains protestants pour rêver leur *proto Marc*, que l'histoire, que toute l'antiquité ecclésiastique ignore, Ceux qui, rejettant cette conclusion, se sentent seulement *gênés* par cette première interprétation, et c'est le grand nombre, peuvent voir s'il ne serait pas plus sage sous tous les rapports de s'en départir.

Maintenant dans la *troisième partie* l'interprétation vulgaire donne au verbe ἀπομνημονεύω la même signification qu'au même verbe *sans* la préposition de la *première* partie. Cependant si μνημονεύεω signifie parfois : *se souvenir*, ce qui cependant le plus souvent s'exprime par les formes de μνάομαι et μιμνήσκομαι ; on ne peut pas dire cela au même degré du verbe composé que nous rencontrons ici dans la troisième partie. Mais supposé même la synonymie des deux verbes, on demande pourquoi (dans l'interprétation vulgaire) Papias aurait employé ici le verbe composé, et plus haut le verbe simple ; et on ne pourra indiquer en réponse qu'un choix arbitraire de l'écrivain. — Pour nous le verbe simple de la première partie étant *tradere* le composé de, cette troisième partie, est quelque chose de plus : c'est le *tradere* en second lieu, découlant de la première action ; c'est le second anneau de la tradition dont plus haut nous avions le premier anneau dans la prédication de S. Pierre. C'est pourquoi nous avons traduit au commencement de ce chapitre IV : *ita ut* nihil peccaverit Marcus *sic* quædam

(1) Il n'y a que la seconde moitié de cette deuxième partie qui se prête à la traduction vulgaire.

scripto referens ut (in evangelio suo) memoriæ *tradidit.*

Ensuite le *ita ut* relie la troisième partie, ou plutôt le *nil peccaverit* à ce qui précède, et nous fait sentir que cette assertion a sa racine, sa raison, d'être dans ce qui précède. Ce *nil peccavit* doit excuser le *sic* quædam scripto referens ὡς ἀπεμνημόνευσεν : la raison de ce *nil peccavit* est dans ce qui précède, et la dernière phrase n'est ajoutée que par surcroit de sollicitude, pour nous tranquilliser tout a fait. — Mais ici encore, si l'on traduit nos deux mots grecs par *ut memoria tenebat,* on peut dire que Papias excuse très mal ce péché *historique* supposé, ou plutôt que ce péché reste entier et que l'écrivain dans les dernières paroles de cette troisième partie a lavé S. Marc seulement du péché *théologique*, ce qui ne détruit pas l'autre. Qu'un auteur soit très scrupuleux a ne rien omettre et à ne rien dire de faux, cela plaide pour sa moralité, mais n'empêche pas qu'avec tout cela il puisse être un historien très défectueux. Maintenant c'est de cela que Papias veut excuser son auteur : en effet cependant la version vulgaire ne l'en absout pas : ainsi nouvelle raison de croire qu'elle fait fausse route.

Pour nous au contraire cette *troisième* partie, se reliant par son *ita ut* à la *seconde* partie, affirme à bon droit que Marc, quoique n'étant pas disciple du Seigneur même, n'a pas mal fait d'écrire *ainsi* qu'il est dit dans la *première* partie une certaine somme (*quædam*) des gestes et enseignements du divin maître, *parceque*, à part le travail d'écrire et d'ordonner, qui s'entend de soi, il ne s'en occupe que d'une seule chose, savoir de ne rien omettre de ce qu'il avait appris et de ne rien dire de faux.

Pour résumer : notre interprétation de μνημονεύω

(dans ce fragment-ci) qu'on ne pourra jamais taxer, avec quelque certitude, de fausseté — parceque lexicalement et grammaticalement elle se justifie parfaitement, et que l'exégèse semble la réclamer — notre interprétation, dis-je, rétablit l'harmonie que le bon sens semble exiger et que ne donne pas l'interprétation vulgaire. D'abord, elle donne un *sens raisonnable* au fragment lui-même. Ensuite elle met *d'accord* un témoignage des plus anciens *avec* l'évidence que donne une comparaison attentive du second et du troisième évangile ; *avec* la tradition, qui toujours attribua notre second évangile à S. Marc le disciple du prince des apôtres ; *avec* le silence des Pères au sujet de ce prétendu défaut de chronologie.

Saint Irénée (Hacr. III, 1) nous dit que Marc, *discipulus et interpres Petri et ipse quœ Petrus tradiderat scripsit nobisque tradidit :* mais tout en ayant entre ses mains l'ouvrage de Papias, il ne parle pas de ce prétendu défaut,, que certainement il aurait relevé s'il eut compris cet auteur comme la version vulgaire l'a interprété.

Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, qu'on peut consulter dans tous les manuels d'herméneutique n'en disent rien non plus, lorsqu'ils auraient du en parler s'ils en avaient su quelque chose.

S. Jérôme est le seul qui s'en occupe dans son Prolog. ad Matt. Car tandisque en d'autres endroits (de viris ill. et cap. XI epist. ad Hedibiam) où il semble qu'il aurait dû en parler le même silence règne chez lui comme chez les autres — il écrit dans le prologue nommé : juxta *fidem* magis gestorum narravit quam *ordinem*. Ce mot de saint Jérôme ici est-il d'un grand poids, étant donné son silence dans le premier des deux autres écrits cités, ainsi que le silence des autres

Pères, même des plus anciens ? Je ne le crois pas. Le savant Père nulle part ne s'occupe sérieusement d'harmonistique : et il me parait probable, tout juste à cause de cela, que cette parole au sujet de S. Marc est tout simplement le fruit, très naturel en ce cas, de la comparaison du second évangile avec le premier ; comparaison, qui chez tout lecteur attentif du second évangile *après* le premier (qui naturellement était le mieux connu et servait facilement de pierre de touche, comme étant d'un apôtre) s'imposait pour ainsi dire de soi-même. Cette comparaison influença beaucoup encore l'interprétation même de notre fragment de Papias, que S. Jérôme connaissait. Le père Patrizzi à une autre occasion (commentar. ad Marcum appendix I) fait la remarque que S, Jérôme travaillait très vite : mais je ne pense pas avoir besoin de me prévaloir de cette considération.

Après tout cela je crois avoir prouvé que l'accord évident, en fait de chronologie ou de suite historique, entre S. Marc et S. Luc n'est pas en contradition quelque peu certaine avec notre fragment de Papias ; et que certains auteurs protestants modernes ont tort de s'en prévaloir contre l'authenticité de notre second évangile, si bien établie d'ailleurs.

L'Abbé Ridders.

SAINT THOMAS D'AQUIN

A DOUAI

—

Premier Article.

—

Ce n'est pas assez d'apprendre de nos pères qu'on doit, pour être philosophe et théologien catholique, aimer et honorer l'Ange de l'Ecole ; il faut aussi apprendre d'eux la forme de cette vénération et la mesure de cet amour. Nous sommes d'un siècle si froid à l'égard des princes de la science surnaturelle, que nous semblons nous-mêmes être de glace pour eux. Les préoccupations de notre esprit sont ailleurs, et j'accorde qu'elles y trouvent, hélas ! de quoi s'alimenter et se justifier ; mais elles ne devraient pas s'y laisser absorber tout entières, puisqu'après tout la solution des difficultés d'ici-bas viendra d'en haut, uniquement et certainement. Travailler à la réforme des intelligences par le rétablissement des anciennes doctrines théologiques et philosophiques, s'efforcer de ramener parmi nous le culte enthousiaste des antiques et saints Docteurs, est donc une des œuvres les plus fécondes que l'on puisse entreprendre. A Douai, la *ville et l'université*, — on ne séparait pas ces deux noms au XVII° siècle, — nous ont laissé en ce genre des traditions et des exemples d'une grande importance. Saint Thomas d'Aquin avait véritablement droit de cité parmi ces fiers bourgeois et parmi ces doctes maîtres. Son sou-

venir était mêlé à la vie publique, comme sa doctrine aux enseignements et aux disputes de l'école. La plupart des livres alors publiés par des professeurs ou des écrivains Douaisiens renferment des preuves et des documents d'un vif intérêt, à l'appui de cette assertion et au profit de la tâche de reconstruction scientifique et morale qui s'impose à nous.

Il serait bien long de recueillir tous les faits relatifs à ce culte de Douai envers saint Thomas ; et il me semble suffisant, pour aujourd'hui, de citer ceux que rapporte un religieux dominicain, le P. Philippe Petit (1) dans son rare et curieux ouvrage

(1) Le savant Paquot, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas* (tome V. p. 169) a donné une notice intéressante sur le P. Petit ; et elle était généralement reproduite avec plus ou moins d'exactitude, par les biographes, jusqu'au jour où le R. P. Possoz fit publier, dans la nouvelle édition de l'*Histoire de Bouchain* par le même P. Petit, (Douai, Dechrissé, 1861 pp. 330-340) une précieuse autobiographie extraite d'un manuscrit in-folio (ff. 180-186) possédé par M. E. de Coussemaker et par lui décrit au tome XII du *Bulletin de la Commission historique du département du Nord* (pp. 309-397). D'après cette autobiographie, M. de Coussemaker a rédigé une courte *note biographique* (*Ibid.* pp. 394-396) utile à consulter, aussi bien que l'*Histoire de Bouchain* où l'auteur a inséré quelques détails personnels. En effet, Philippe Petit était né à Bouchain en 1598 ; il fit profession chez les Dominicains de Douai le 6 juillet 1614, fut ordonné prêtre à Anvers en 1621, des mains de l'évêque Malderas, enseigna et prêcha avec beaucoup d'ardeur et de succès, fut plusieurs fois prieur de son couvent et supérieur du Collège de S. Thomas, publia une série d'ouvrages dont on trouvera la liste dans Paquot, et fut *présenté en la sainte Théologie*, (grade immédiatement inférieur à celui de maître ou docteur,) par le chapitre provincial de Lille, en mai 1646. — Il mourut le 14 avril 1661, d'après Paquot, et le 6 décembre 1671, d'après Duthillœul, (*Galerie douaisienne*, 1842.) Son portrait, peint en 1652 par Vaast Bellegambe, est conservé au musée de Douai, et reproduit en tête de la nouvelle édition de l'*Histoire de Bouchain* ; on y voit ses armes et sa devise que voici : PETIT A PETIT. — De l'autobiographie du P. Petit, on me permettra de rapporter un passage de quelque intérêt pour moi. « L'an 1623, le 12 avril, Monsr de Maulde

intitulé : *Fondations du convent de la Saincte Croix, du Collège de S. Thomas d'Aquin, du Monastère de S. Catherine de Sienne, tous trois de l'ordre des FF. Prescheurs, en la Ville et Université de Douay ; ensemble les applaudissements faicts en icelle ville, à la venüe du révérendissime* 56e *général de l'ordre, P. Thomas Turcus, recueilléez par le R. P. Philippe Petit, présenté en la S. Théologie et prédicateur général, du convent des FF. Prescheurs en Douay. — A Douay, de l'imprimerie de la vefve Marc Wion, au Phénix. M.DC.LIII* (1). Si la piété des pensées, la

Paul de Carondelet, gouverneur de Bouchain, à ma sollicitation, (il était le parrain de Ph. Petit,) obtient mon congé du susdict Provincial pour m'en aller estudier à Paris ; d'où la peste me chassant, je viens demeurer en la ville de Verdun proche de Mestz. Je ne sçaurois dire combien j'ay receu d'amitié et d'honneur d'un chacun de cette ville et pays, où j'arrestai environ trois ans. — Les mauvais et mensongers rapports qu'on feit au roi Louis XIII, de l'évesque du lieu, nommé François de Lorraine, rendirent les estrangers suspectz. Cause pourquoy avecq l'amitié d'un chacun je m'en reviens à mon pays et couvent de Douay, apportant avecq moy mil florins ou plus ; une chasuble très belle de toile d'or et d'argent, doublée de rouge armoisin avec les franches d'or ; une robe et chappe toutte neuve de perpétuane, et autres choses, le tout empacté sur les dos des chevaux. — Pour estre garanty sur les chemins, des larrons et voleurs, le ducqz d'Angoulesme quy résidoit pour lors en Verdun en qualité de général de l'armée du roy de France, envoya avecq moy un archer du roy, avec l'un de ses valetz afin de ramener le cheval qu'il m'avoit presté : lesquels munis de lettres avoient comandement de me rendre sain et saulf dans la ville de Bouchain où estoit encore ma mère. Ce qu'ilz firent le 3 d'aoust 1626, ayant visité mon frère (moine) à St Aubert en Cambray. — Nostre couvent de Douay estant pour lors pestiférez, le gouverneur dudict Bouchain, George de Carondelet, me retient, et voulut que je prescha les advens et caresme prochains, ce que je feis. » (*Loc. cit.* pp. 332-333).

(1) Un volume petit in-8° carré. — L'exemplaire que nous possédons nous a été gracieusement donné, comme à « un zélé propagateur de la doctrine de S. Thomas, » par un des collaborateurs de la *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, M. I. Desilve, curé de Basuel, au diocèse de Cambrai.

précision des détails et la naïveté du style (1), étaient capables à elles seules de faire un livre charmant, celui-là le serait, et les extraits qui suivent (2) ne manqueraient pas de plaire.

I

Saint Thomas d'Aquin a-t-il personnellement visité le couvent des Dominicains de Douai ? Philippe Petit aime à le croire, et place cette visite au cours du voyage que le saint Docteur fit de Paris à Cologne, sur la fin de 1244, en la compagnie de Jean-le-Teutonique, maître-général des Frères-Prêcheurs, qui venait de recevoir sa profession religieuse et allait le confier aux

(1) « Echard et Quétif, dit Paquot, (*loc. cit.*) disent (que les ouvrages du P. Petit sont écrits d'un style qui sent le flamand. Ces Bibliothécaires (ils sont auteurs de la *Bibliotheca Scriptum ordini Prædicatorum*) se trompent : le style du P. Petit n'est non plus flamand que chinois. Il est vrai qu'il écrit assez grossièrement ; mais cela vient de son peu de rhétorique, et dece qu'ayant négligé la lecture des bons écrivains français, encore rares de son temps, il s'est souvent servi de mieux termes, et de phrases que le bon goût et les soins de l'Académie française ont proscrits. » Nous pensons que Paquot est sévère ; ce n'est pas la rhétorique, mais plutôt l'orthographe moderne qui à manqué à Ph. Petit : celle qu'il avait adoptée était vraiment *flamande*, pour employer la gratification que ces érudits confrères donnaient à son style. — M. de Coussemaker (*loc. cit.* p. 394) dit qu'il *n'était pas très lettré*, mais qu'il *avait un goût artistique très prononcé ;* la dernière de ces appréciations est fort juste ; la première l'est moins, et le P. Petit ne nous paraît nullement au-dessous de la moyenne des écrivains de son temps. Cela dit à l'honneur d'un homme que nous allons mettre largement à contribution.

(2) Le volume contient : 1° après le titre, une dédicace à Madeleine de Bassecourt, abbesse de N.-D. du Verger, O. C., et par des approbations et épigrammes poétiques ; de là, 8 feuillets non numérotés que nous désignerons par la lettre *A ;* 2° la fondation du couvent et du collège des Dominicains, en 194 pp. que nous désignerons par un *B ;* 3° la fondation du couvent des Dominicaines et la visite du P. général à Douai, en 84 pages que nous coterons *C ;* après quoi vient la table.

soins d'Albert-le-Grand. « L'angélique et cinquième Docteur de l'église, S. Thomas d'Aquin, honora grandement cette maison de sa présence, l'an 1244, sortant de Paris pour se rendre droit à Couloigne. C'est le sentiment de plusieurs ; et le R. P. Gualterus Paullus, docteur en théologie de la Compagnie de Jésus, en son oraison latine qu'il fit le jour de ce mesme docteur l'an 1651, en présence de toute ceste Université, de la noblesse, etc., l'a aussi soutenu par et pour des belles raisons. » (B. 117-118). Malheureusement, j'ignore ces belles raisons, et je ne puis m'empêcher de douter de leur force ; on pouvait aller plus directement de Paris à Cologne, et nos voyageurs étaient très pressés d'y arriver (1). D'ailleurs, c'est encore un problème de savoir si déjà le couvent de Douai existait, comme le prétend le P. Petit par une série d'arguments dont voici le neuvième : « Le R. P. Gualterus Paullus, docteur en la S. Théologie, de la Compagnie de Jésus, en son oraison latine qu'il fit chez nous, avec une extraordinaire éloquence, le jour du Docteur angélique S. Thomas, l'an 1651, le 7 de mars, en présence de toute ceste très célèbre Université, de toute la noblesse, et de plus sçavants, confirme ce que nous venons de dire. « Il n'y » a rien de plus véritable, dict-il, que ce célèbre con- » vent soit estably passé plus de quatre cents ans, » puisque les lettres authentiques en donnent une par- » faicte assurance. Car encor bien que les histoires du » Pays-Bas semblent ne pas s'accorder du temps au- » quel les Frères-Prescheurs ont jettéz en cette ville » les premiers fondemens de leur ordre et de leur » doctrine tant salutaire à toute l'Eglise, les uns vou- » lans maintenir que ce fut l'an 1232, et les aultres » estants d'opinion que ce fut seulement l'an 1271, si

(1) Voyez notre biographie de *S. Thomas d'Aquin*, p. 56.

» néantmoins est-il très asseuré que Dame Margue-
» rite Dampierre, autant illustre et puissante pour sa
» naissance qu'elle s'est rendue recommandable par
» ses vertus héroïques, en fut la fondatrice, et que
» par elle ceste maison s'est agrandie petit à petit. »
De sorte que pour accorder l'innocente contradiction de nos écrivains, nous pouvons dire que les religieux et vrays héritiers de S. Dominique y ont estez receus l'an 1232. » (B. 5-6). S'il en était ainsi,(1) je me permettrais d'assigner une autre date au voyage de saint Thomas à Douai, et de le retarder jusqu'aux fêtes de la Pentecôte de 1259, où il se rendit à Valenciennes pour le chapitre des provinciaux de son ordre, et pour la révision et l'organisation définitive des programmes qui dirigèrent, durant tout le moyen-âge, l'éducation philosophique et théologique des Frères-Prêcheurs(2). De Valenciennes à Douai, le trajet n'était point si consi-

(1) De toutes les raisons alléguées par le P. Petit, la seule décision serait la troisième, (B. 2.) mais, nous ferons observer, sans vouloir nous engager dans une question d'histoire purement locale, que cette raison n'est appuyée d'aucun document et qu'elle ressemble fort à une pétition de principe. Le remarquable travail de M. l'abbé Dancoisne sur les *Etablissements religieux de Douai* (dans les *Mémoires* de la *Société d'Agriculture, Sciences et Arts de Douai*, tomes IX, pp. 485-648, et X, pp. 433-588, — sur le couvent des Dominicains, tome X, pp. 481-582), rapporte simplement le témoignage du P. Petit, et par conséquent lui laisse son caractère d'assertion purement gratuite, (p. 483). Il constate aussi (*ibid.* note 4) que l'auteur de l'*Historia Episcoporum Atrebatensium*, François de Bar, « fait observer que, dans les chapitres provinciaux, la maison de Douai n'occupait que le quinzième rang avec la date de 1270 assignée à sa fondation. »

(2) Cf. notre ouvrage déjà cité, pp. 90-91 ; M. Dancoisne, (*loc. cit.* p. 494), allègue, sur cette question de Jonghe, *Origo Dominicanorum Belgii*, p. 28, favorable au sentiment du P. Petit ; et relativement au passage d'Albert-le-Grand par Douai, à l'occasion du chapitre de Valenciennes, il allègue Dr Sighard, *Albertus magnus*, (Regensb. 1857, p. 112).

dérable que les membres du chapitre ne pussent entreprendre de le faire. Cependant le choix même de Valenciennes, de préférence à Douai, pour y tenir cette grande réunion, pourra sembler à quelques-uns peu favorable à la thèse historique des PP. Paullus et Petit.

Ce qui valait mieux qu'une visite passagère au couvent de Douai, ce fut la présence, pendant plusieurs siècles, de deux reliques de saint Thomas au couvent des Dominicains et au monastère des Dominicaines « Nous faisons grand estat d'un os du docteur angélique S. Thomas, lequel os, l'an 1647, estant prieur, le R. P. Thomas Remy, docteur en théologie, a esté enchassé dans une belle figure à demy corps soustenue par deux chérubins sur son piédestal, avec quatre termes en forme d'ange sur les extrémitées du dict piédestal. Ceste figure est toute parsemée d'estoilles d'argent avec deux doubles chaisnes et un carcant d'argent. L'enrichissement de diverses pierreries la relèvent beaucoup. Sur la poitrine d'icelle figure est un grand christal enchassé dans un soleil d'argent doré. Et audessous dudict soleil se void un grand compartiment d'argent ; au millieu d'iceluy est encor posé un grand christal dans lequel reposent les sainctes et précieuses relicques (1) » (B. 90).

(1) Il y a quelque intérêt à connaître l'attestation des vicaires capitulaires d'Arras, le siège vacant relativement à cette relique de S. Thomas ; la voici : « Vicarii generales in spiritualibus et temporalibus Sedis Episcopalis Atrebatensis vacantis. — Notum facimus Nobis, pro parte R. P. Thomæ Remy, sacræ theologiæ doctoris, conventus FF. Prædicatorum prioris, oppidi Duocensis, exhibitam fuisse thecam quamdam argenteam deauratam, cui inclusa erat crystallus in qua conspiciebatur inserta particula quædam ossis cum inscriptione eidem prixidi insculpta veteri charactere et idiotismo, qua significabatur eamdem esse de reliquiis S. Thomæ Aquinatis. Cum autem idem R. P. prior desideret eamdem particulam, pro majori reverentia tanti Sancti et angelici Doctoris, alteri vasi ad

La « liste des sainctes relicques approuvées que possède ce couvent de saincte Catherine de Sienne, » — celui des Dominicains — en mentionne une « de S. Thomas d'Aquin, » (C. 14). Elle fut portée processionnellement par la ville avec toutesles autres, le 25 mars 1643 ; et Philippe Petit dit à cette occasion : « Dans deux chefs à demy corps, posez sur leurs piédestals avec leurs termes et compartiments, etdeux chérubins audessoubz des espaules portants lesdicts chefs, le tout peint et doré, représentants au naturel le B. Pape Pius V et sainct Thomas d'Aquin, estoient mises les reliques des dicts saincts. » (C. 18). Evidemment, on avait pris modèle, pour les reliquaires, sur celui des Pères dominicains. (1) « Les deux chefs à demy corps mentionnez sont des tesmoignages d'affection singulière de Monsieur M. de Calonne, très mérité prélat de l'abbaye d'Anchin, et de Monsieur M. Albert Pallio, escuier et seigneur de Rinco, etc. » (C. 18). « Tous les susdicts reliquaires reposent aujourd'huy sur les quatre frises environnantes le maistre autel » du couvent de Sainte-Catherine (C. 18) ; tandis que ceux du couvent des dominicains étaient conservés dans une

instar vultus ejusdem Sancti formato decentius includendam curare, Nos, illius priam intentionem plurinum in Domino commendantes, permittimus memoratam particulam taliter ornatam, tamquam reliquam præfati S. Thomæ Aquinatis, prout hactenus habita fuit, Christi fidelium venerationi exponi. — Datum Duaci, sub sigillo R. Domini Gasparis de Laureten, præpositi atrebatensis, vicarii, anno 1647, mensis vero septembris die 26. — De mandato RR. DD. meorum Vicariorum Generalium. N. Gruson. » (B. 90-91).

(1) Outre ce *Chef*, *ms* de Coussemaker (*Ibid.* p. 369), aprés avoir parlé d'une *teste* « d'une des compaignes de Saincte Ursule, » (p. 366) foite en 1642 au prix de 50 florins, (p. 335) mentionne qu'une « semblable teste représentante celle de S. Thomas at encore esté faicte du depuis, en 1649, » (p. 369) « et mesure pris. » (p. 335.)

sacristie « belle, bien voutée, et garnie de très beaux et très riches ornements, lesquels sont en grand nombre. » (B. 91).

L'église des dominicains ou de Sainte-Croix, ayant été incendiée le 10 août 1595, fut reconstruite avec une grande richesse d'architecture et d'ornements, malheureusement en style moderne ou de renaissance. Mais le souvenir du Docteur Angélique ne fut pas négligé ; et lorsqu'on en vint, en 1636 ou 1637, à ériger les confessionnaux, « les chaieres confessionnaires, » comme les appelle le P. Petit (B. 86), M. Pippre, « licencié ès loix, et chanoine de l'église collégiale de S. Amé, » en donna une, « procurée par le R. P. Thomas Plauchon, docteur en théologie, prieur, lequel aussi fit poser sur icelle chaiere le tableau de S. Thomas d'Aquin : son fond est tout de broderie. Monsieur Sylvius, docteur, professeur en théologie, et doyen de l'église S. Amé, libérallement en paya une aultre ;... Monsieur Damp (Dom) Charles de Hapiot, prévost de l'abbaye d'Anchin, me mit en mains ce qu'il falloit pour une quatriesme, sur laquelle Monsieur Dausquins, licencié en théologie et chanoine de la cathédrale de Tournay, a faict mettre et dépeindre l'histoire où les anges ceignent S. Thomas d'Aquin d'une ceinture de chasteté : sur le mesme subjet il avoit icy faict l'oraison latine, le jour de S. Thomas. Elle a coustée 5 florins. » (B. 86). Le prix de chaque confessionnal était de 125 florins ; et il y en avait huit, faits « de belles architectures ionicques en forme de marbre à la rustique » (*Ibid.*) (1).

(1) Le *ms* (*Ibid.* p. 323) mentionne et représente deux autres tableaux de S. Thomas d'Aquin. On lisait du dessous du premier qui ne paraît avoir figuré à la procession dont il sera question un peu plus loin.

HVMILIS. CLIENS. APPENDIT. F. PHILIPPVS. PETIT

Devant la grande porte de l'église, il y avait une cour « pour recevoir les carosses, et les personnes qu'ils entrent et sortent de l'église et du couvent ; » et cette cour avait sa porte « qu'on serre de nuict, hautte de 12 pieds et large de 10, sur laquelle du costé des rües se void une grande image de Nostre-Dame de Pitié, tenant sur son giron Jésus amoureusement mort pour nous ; comme aussi les figures de S. Dominique, S. Thomas d'Aquin, et autres, de pierre blanche tailliées en relief, entourrées des enrichissements de mesme pierre, qu'ils servent de frontispice à la susditte porte, sur lequel frontispice est un toict couvert d'escailles, faict en forme de chapiteau. Le tout est albastré, doré, et azuré. » (B. 107).

Dans l'église même, on voyait « l'image de pierre de S. Thomas d'Aquin avec ces paroles au piédestal :

SANCTO. THOMÆ. AQVINATI
HVIVS. ACADEMIAE. PATRONO
ACADEMIA. DVACENSIS

image posée dessus l'autel de S. Dominique, l'an 1604, » avec les armes de l'Université qui l'avait érigée : « par où on peut voir et juger qu'elle a choisy pour son patron et ange tutélaire S. Thomas d'Aquin, professant et deffendant sa doctrine ; en tesmoignage de quoy elle fit dresser ceste grande statue de pierre. » (B. 133).

L'église de sainte Catherine de Sienne était « esclairée de 18 beaux vitres donnéez par des prélats, comme par Monseigneur de S. Vaast, de Hénin Liettart, et

Au dessous du second qui montrait le Saint foulant aux pieds les grandeurs terrestes ;

DESPECTVS. TERRENORVM
CHRISTVS. VTIQVE. QVI. NON. FALLITOR
ELEGIT. QVOD. CARNI. MOLESTIVS. EST
ID. ERGO. MELIVS ID. VILIVS
ID. POTIVS. ELIGENDVM

d'autres personnes de remarque ; entre lesquels, dans le chœur des séculiers, sont suspendues les figures de pierre de taille de nostre Père S. Dominique, de S. Thomas, (1) de saincte Catherine de Sienne, de saincte Margueritte de Hongrie, hauttes de 14 pieds, y compre-

(1) D'après le *ms* de Coussemaker (*Ibid*, pp. 360 361) cette statue couta 100 florins. — Parmi les richesses artistiques du couvent des religieuses dominicaines de Douai ; le même manuscrit (*Ibid.* pp. 332-333) signale et reproduit au f° 94, « un tableau posé au-dessus d'un confessionnal et représentant S. Thomas d'Aquin mettant en fuite une femme qui est venue pour le tenter, et dans le bas du tableau, les anges pressant (ceignant) les reins du Saint-Docteur, afin qu'il soit désormais à l'abri de toute tentation. (Composer le même sujet dans l'église de Sainte-Croix.) Le fronton est décoré d'un écusson dont les armoiries sont..... — Sur la bordure dextre, en partant du haut, se trouvent les armoiries suivantes..... — Au bas, on lit : *Hæc tabella et aliæ similes, quæ apparet super sede confessionales ecclesiæ, est alta oclo pedum et lata quatuor cum medio.* » — Le même *ms* nous donne, au f° 100, un tableau représentant le Christ sur la croix ; au pied, un religieux de l'ordre de S. Dominique, Saint Thomas d'Aquin d'après M. de Coussemaker, reçoit dans un vase le sang de Notre-Seigneur. (Cf. *Rythmus* « Adoro te devote. ») Les armes de Ph. Petit sont peintes au fronton du tableau. Au bas, on lit : « Ce tableau, que j'ai mis l'an 1640 dans le réfectoire du Collége (S. Thomas) est de haulteur de 10 pieds, et de largeur de 6 pieds ; il couste 80 florins. J'en ay mis presque un semblable, l'an 1630, dans le réfectoire du couvent (des religieuses de Ste Catherine de Sienne), d'aulteur de 12 pieds et de largeur de 8. Il a cousté 100 florins » (*Ibid.* p. 334.) « Pour ce mesure couvent et église, il (le P. Petit) a obtenu desquels sont des bonnes ondés. L'ouvrier de Lille avec le peintre en ont receu trente florins. » (*Ibid.* p. 361·) — « Il obtint (en 1639) 66 florins pour le tableau qui sert pour mettre au milieu d'icelluy, touttes les images des saincts de l'ordre et aultres » (Il était placé entre les deux fenêtres sous « le paradis dépeinct soubs le chœur des religieuses. ») « Monsieur nostre maistre D. Archange Michael, relligieux de Marchiennes, docteur en théologie, régeur dut collège dudict Marchiennes président des cas de conscience au séminaire d'Hainin,... très libérallement a donné ceste somme, y adjoustant mesme de sa franche volonté 9 florins pour poser au milieu de ce tableau l'image du Dr Angélicque, de S. Thomas. » (*Ibid.* p. 363, *coll.* p. 361.)

nant leurs piedtements et chapiteaux ; elles sont fort enrichies et albastrées. » (C. 7.)

Les solennités et fêtes dominicaines provoquaient à Douai, en l'honneur de saint Thomas, d'autres manifestations artistiques, plus éphémères mais non moins intéressantes. Un chapitre provincial s'étant tenu au Couvent de Sainte-Croix, du 10 au 15 mai 1631, une procession de cent religieux parcourut la ville, le dimanche 11, et fit station au Collège de la Compagnie de Jésus. Ce fut, pour les Pères Jésuites, l'occasion de faire « tout ce que humainement se pouvoit désirer et penser à l'honneur de l'ordre » de saint Dominique (1). « Une perspective hautte de 25 pieds et large de 32 serroit la rue entre les deux collèges d'Anchin et de Marchiennes ; et une fontaine saultoit vers le ciel de quatre costez, figurant les quatre parties de la *Somme* de S. Thomas (2) avec ceste chronographique inscription :

DIVo. ThoMAe. aqVInatI
pVRo. atqVe. perpetVo
sCIentIAe. fontI

D'où les figures, hauttes de 16 pieds et larges de 12, des autres saincts et sainctes de l'ordre, papes, cardi-

(1) Ce fut aussi, pour le P. Petit, l'occasion de faire exécuter le manuscrit de la collection de Coussemaker : on y voit, de la main des peintres Vaast-Bellegambe et Bon-Lenglet, beaux-frères, une série de nombreuses peintures à l'huile représentant soit les tableaux et allégories qui figurèrent dans cette procession, soit des œuvres exécutées antérieurement par les deux peintres douaisiens pour l'église des FF.-Prêcheurs. Le P. Petit y ajouta des remarques historiques sur les deux maisons dominicaines de Douai ; il offrit le manuscrit ainsi complété au monastère des religieuses de Sainte-Catherine de Sienne dont il était alors le confesseur.

(2) « Une fontaine artificielle de laquelle l'eau ruisselait continuellement de quatre cottez, figurante les quatre parties de la de S. Thomas Somme. » (*Ms* de Coussemaker, dans le *Bulletin* cité, p. 313) lemesme *Ms* donne aussi le dessin de la fontaine (*ibid.* p. 321).

naux, archevesques, évesques, martyrs, confesseurs et vierges, suivoient jusqu'à l'église. Au dessoubz d'icelles figures, respondoient leurs emblêmes qui chantoient leurs vertus, doctrines et hauts faicts.....

Soubz celle du B. Albert-le-Grand, évesque :

MAGNO. DEIPARAE. VIRGINIS. CVLTORI
CAPACISSIMO. SCIENTIARVM. OMNIVM. RECEPTACVLO
B. ALBERTO. MAGNO
OMNIVM. MAGISTRORUM. MAXIMI. MAGISTRI
B. THOMAE. AQVINATIS. MAGISTRO
ET.ALIIS.SS.EPISCOPIS.EX.ORDINE.SACRO.PRAEDICATORVM
SACRVM (1)

..... Soubz celle de S. Thomas d'Aquin :

DIVINAE. VOLVNTATIS. ANGELICO. INTERPRETI
S. THOMAE. AQVINATI
QVINTO. ECCLESIAE. DOCTORI. COMMVNI. VERIDICO
THEOLOGORVM. PRINCIPI
SVMMO. PROTOMYSTAE. AC. PHŒNICI
SACRVM (2)

(1) Comme plusieurs autres tableaux de cette merveilleuse procession, celui-ci me parait avoir servi plus d'une fois dans les solennités douaisiennes, et c'est pourquoi le *Ms* (*ibid.* p. 322) modifie pour les adapter à la béatification du B. Albert-le-Grand les deux dernières lignes de l'inscription mise au bas de ce tableau :

OB. PRODIGIOSA. VITÆ. FACINORA. IN. BB. ALBVM. RELATO
OFFERT. F. PHILIPPVS. PETIT

Nous ne signalons les monuments érigés au B. Albert-le-Grand ou à d'autres personnages, que s'ils rappellent en même temps le souvenir du Docteur angélique.

(2) On remarquera, dans cette inscription : 1° une allusion que chaque parti put entendre comme il le voulut, aux disputes d'alors sur la prédestination et prédétermination ; 2° le premier rang donné à S. Thomas après les quatre grands Docteurs de l'Eglise occidentale ; 3° les épithètes de Docteur commun et véridique dont il est orné, étant regardé comme un oracle par les écoles les plus divisées en théologie ; 4° la qualification un peu plus obscure, *de summus protomysta*, par laquelle les Jésuites de Douai, ont probablement

..... Soubz celle de S. Ambroise Sansedoine :

EODEM. QVO. NATVS. EST. DIE
S. THOMAS. AQVINAS
NATVS. EST. ET. HIC. S. AMBROSIVS. SANSEDONIVS
CVM. S. IACOBO. DE. MEVANIA
TRES. ORDINIS. PRAEDICATORVM

..... En la rue devant l'église qu'une hautte perspective fermoit, estoit dressé un long théâtre, d'un bout à l'autre, où les jeunes estudiants représentoient au vif les symboles de doctrine et d'immortalité signifiés par le prophète Daniel : *Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti ; et qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates*, (Daniel, XII,) comme aussi toutes les vertus convenables et propres à l'institut de l'ordre des FF.-Prescheurs... Le cinquiesme estudiant, presque eslevé en l'aire, avec une aigle à costé ; sa teste entourrée des rayons d'un soleil ; ayant en sa main gauche un arc : exprimoit la *Sapience*. Dessus l'aigle voltisant, estoit :

GENVINVM. SOLE. PROBATO

Dessoubz ses pieds :

ILLVSTRI. SAPIENTIÆ. SACRVM
QVAE. MICAT. IN. VOBIS. SOL. EST. SAPIENTIA. QVALEM
ANGELICVS. SACRO. IN. PECTORE. DOCTOR. HABET
NOX. ERAT. EOIS. VSTIS. LICET. AESTIBVS. INDIS
NOX. ERAT. OCCIDVOS. SOL. VBI. FINGIT. EQVOS
VT. VESTRAE. MICVERE. FACES. LVX. REDDITA. TERRIS
ET. FIDEI. ASPICIVNT. INDVS. VTERQVE. IVBAR
AMPLIVS. O. LVCETE. PRECOR. SVCCENDITE. MVNDVM
ASTRIFERI. SOBOLEM. FAX. DECET. ILLA. PATRIS

voulu dire que S. Thomas était le prince des théologiens parce qu'il avait été le plus complètement et le plus profondément *initié* aux mystères de la vérité et de la charité divine ; 5° la comparaison de ce grand Docteur avec le phénix dont Ovide lui-même (*métam.* XV. 392 seqq.) a célébré la virginité, la vie toute céleste et dont l'unique nourriture est l'encens avec le suc du cinname, enfin la mort sur un bûcher parfumé d'où il renait aux rayons du soleil. — C'est peut-être ce tableau que Philippe Petit avait consacré à son angélique Maître. (Voyez ci-dessus la note 10).

..... Enfin, ce triomphe sacré estoit très magnifique. » (B. 159-171).(1).

« Semblables appareils de piété et de doctrine se firent au mesme couvent 4 ans après, le 29 du mois de septembre 1635 ; voire en quelque chose elles excédèrent. Ce fut à raison qu'on commençoit la sollemnité de la béatification du B. Albert-le-Grand, évesque de Ratisbonne et maistre du Docteur Angélique. L'Université de Douay eut l'honneur de commencer au Pays-Bas la feste du maistre de son maistre et patron S. Thomas, avec des applaudissements extraordinaires, l'espace de 9 jours ; pendant lesquels touts les jours on entendoit un nouveau prédicateur, soit séculier, soit religieux de divers ordres, etc., monstrant l'exemple au reste de la Gaule Belgicque. Touttes les particularitées avec l'abbrégé de la vie de ce bienheureux, et sermons prononcés en ceste occurrence, je les ay faict imprimer en Douay, chez Barthélémy Bardou, l'an 1637. » (B. 173-174). « L'église estoit richement parée : au jubé de laquelle on avoit dressé un autel, d'hauteur de 40 pieds....., sur lequel se voyoit le portraict du B. Albert, représentant la posture qu'il avoit lorsqu'il se transportoit sur le lieu ordonné à sa sépulture, et où il récitoit l'espace de trois ans, touts les jours, l'Office des morts. Un grand nombre d'anges entouroient ce pourtraict ; chacun tenant en la main quelque emblême représentant la diversité de touttes les sciences, desquelles il en avoit une très-profonde cognoissance. Un peu plus bas, sur le mesme jubé, ce B. Evesque à costé droict de l'autel, avec son disciple le Docteur Angélique de l'autre costé, estoient tirez au naturel,

(1) Le jeune étudiant *à l'aigle* est représenté au *Ms* de Coussemaker, comme du reste tous ses confrères en mythologie. (*Ibid.* p. 327.)

chacun estant environné de deux anges d'une très-grande beauté ; et le tout couvert de pavillon d'armoisins bleu, correspondant aux ornèments de l'autel, enrichie et anoblie d'une quantité de tableaux et images d'argent. Le grand nombre de cierges posez sur les diverses marches de l'autel augmentoient l'éclat de tant de riches ornements. » (B. 176).

Dr JULES DIDIOT.

DE SACRÆ SCRIPTURÆ STUDIO (1)

—

Tribus præcipuis, lectissimi Domini, terrenis quorum aliis alia imponuntur, hanc telluris molem contineri docent nss physicæ scientiæ periti. Ad triplicem etiam gradum universæ populorum linguæ a philologis rediguntur, ita ut Semiticus et Japeticus sermo, qui est absolutissimus atque præstantissimus, e duobus in quibus cætera gentium ora remanserunt statibus inferioribus, ad hocce fastigium paulatim eductus sit. Pari quadam ratione theologia, disciplina amplissima, in tres ordines seu partes suorum mihi videtur distinguere copiam argumentorum, quæ quidem ita sese invicem habent ut superiores theologiæ partes inferioribus innitantur.

Scilicet primâ fronte in promptu est illa theologia quæ vocatur *scholastica* et christiana dogmata consideratè componens humanæque rationis ope illustrans absolutâ evadit institutio. Inter ejusdem theologiæ cultores eminet Divus Thomas, cujus studium, eximium ingenium et summa in Christum pietas ad profectus sacræ disciplinæ quam maximè contulerunt. Qualis ab Angelico Doctore constituta est, scholastica theologia supremam scientiæ divinæ laudem adepta est.

Secundum autem illam theologiam altera subest minus clarâ quidem luce conspicua, verùm haud minoris momenti habenda, quod eâ submotâ omnis scholas-

(1) Oratio Andegavis, in aulâ Facultatis Theologicæ, die 17 novembris, anni 1881 habita.

ticæ theologiæ vis corrueret. Scholasticæ enim altera de quâ loquor theologia, Christianæ Revelationis suppeditat thesaurum e quo rationis ope illustrandas veritates illa depromit. Versatur hæc secunda theologia circa traditiones a Christo Dominique Apostolis Ecclesiæ commissas ut fidelissimè serventur et ad docendas omnes gentes usurpentur. Quapropter fidei nostræ monimenta seu scripta aliove genere testimonia quibus divina constat Traditio, quasi fontes quosdam uberrimos aperit Scholasticis doctoribus, atque ita iisdem de quâ disserant, necessariam præbet materiem. De eâdem theologiâ bene meriti sunt præsertim utriusque Ecclesiæ Patres. Apostolici præcepti memores depositum custodiebant integrum, atque ab eo divinæ doctrinæ raptores hæreticos homines arcebant. Horum opera revolvi multùm interest. Ducem habemus omnes Illustrissimum et Reverendissimum Episcopum Audegavensem, hujusce Universitatis studiorum Cancellarium, qui olim Lutetiæ Parisiorum Patrologiam tunc disertè legebat. Eamdem etiam theologiam, licet Doctoris neque nomen, neque laudem sibi adfectasset, calluit Domnus Gueranger, superior Abbas Solesmensis. Hanc ille vir desideratissimus vocabat *positivam*, atque quanto admiriculo ad deturbandos errorum fautores Ecclesiam juvare ea potest, proprio exemplo demonstravit.

Ipsa tandem theologia quæ circa traditionem versatur et Scholasticæ Christiana dogmata rationis lumine, quantùm par ea sit, condecoranda suppeditat, tertiâ in theologiæ parte innititur. Ad hunc finem Divus Ecclesiæ Conditor Christus Jesus apostolis cæterisque deinceps Pastoribus sacram commisit Traditionem ut divinarum Litterarum, sanctissimi doctrinæ instrumenti, sensus enucleretur, constituatur, indicetur, atque evalvatur. Igitur oportet ut primùm Sacræ Scripturæ lectioni et

meditationi incumbat theologus, quippe qui divinas voces, priùs traditionis ope interpretari, posteriùsque easdem rationis beneficio ut minim repugnantes contra scientiam humanam, immo ut omni modo cum eâ congruentes ostendere tantum intendit. Quæcumque est causa theologiæ scholasticæ, utilissimæ disciplinæ atque in tanto honore Sanctissimi studio nec sine certo Divinæ Providentiæ consilio hac tempestate constitutæ, nihilominus ut vera theologia habenda et æqualibus excolenda est viribus, alia quæ circa sacras versatur Litteras. Cujus rei accomodatissimum adest nobis documentum, quum ab amplissimo hujusce Sacræ Theologiæ Facultatis restitutore, quæ est Reverendissimi Antistitis summâ in rebus instituendis sapientiâ, dimidiam in illâ cathedrarum partem, scilicet quatuor cathedras, divinæ Scripturæ lectoribus attributas videmus.

Ut autem in hac Andegavensi Sacrarum Scripturarum Schola seu Academia easdem lubentiore animo, ornatissimi discipuli, discere intendatis, de divinarum Litterarum studio, in præsentiâ coram vobis prævio sermone loqui intendo. Quæ multâ oratione essent exsequenda, breviter contraham, atque priùs dicam quam impense in illud abpsis sanctæ religionis exordiis majores nostri incubuerunt ; posteriùs vero quæ eidem studio materia, qui campus præsternatur, patefacere aggrediar.

I

Evolvendis Scripturis Sacris tum in Synagogâ, tum in utrâque Ecclesiâ operam dederunt. Longo ante ipsum Mosem sæculorum tractu, quum tantæ gentis futuræ spem una contineret familia, apud Abraham, et ex eo ortos Patriarchas, immo apud illos Israelitum atavos qui versabantur in Chaldeâ, quædam sacrarum

Litterarum rudimenta jam adhibebantur. Quibus enim divus hebræarum legum scriptor undecim Geneseos priora capita composuit historiis, priscæ ætatis rerum narratiunculis invicem disjunctis, earumdem summam conscriptam et præcipua verba fixa jam fuisse ante Terahitas e Chaldeâ demigratos hodierni orientalium studiorum obtinuerunt processus. Illa antiquitatis documenta memoriâ et litteris prisci Patres accuratè servabant, liberisque per generationum seriem tradebant. Quæ Moses ad exaranda Geneseos initia accepit, et cæteras Pentateuchi partes conscripsit.

Ita apertum Veteris Testamenti codicem maximo atque indefesso cultu tenuit Gens hæbræa. Ex alterâ parte sacerdotum erat in meditatione legis versari, eamque populo interpretari. Dixerat Moses tribum Levi benedicens :

Hi custodierunt eloquium tuum
Et pactum tuum servaverunt,
Judicia tua, o Jacob,
Et legem tuam, o Israël (1). »

Illud eisdem officium demandaverat (2). Quapropter legem perire a sacerdote nefas ducebant Israelitæ (3), et perbene testatus est Malachias :

Labia enim sacerdotis custodient scientiam.
Et legem requirent ex ore ejus,
Quia angelus Domini est (4).

Re quidem ipsâ illo numero apud Judæos functos esse sacerdotes et Levitas nos docent Nehemias (5) et Josephus (6). Ex alterâ autem parte tot prophetæ acriter

(1) Deut. XXXIII, 9-10.
(2) Ibid. XVII, 8, 9-12.
(3) Jérém., XVIII, 18 ; conf. Os. IV, 6.
(4) Mal. II, 7.
(5) II Esdr., VIII, 9.
(6) Joseph., Lib. II contr. Appion.

repugnabant quominus Legem qua
Principes inter eos sese præbent
dedit Dominus de Spiritu qui erat in Mose, in quibus requievit Spiritus, quique indefesse prophetaverunt (1). Illi septuaginta viri, cum Mose, Josue et Eleazaro, primum efficiunt ex Doctorum ordinibus quos distingunt Judæi.

Secundus ordo est *Seniorum* qui Mosem, Josue et Eleazarum viderant, scilicet duodecim Judices ab Othoniel usque ad Heli.

Tertium ordinem tenent *Prophetæ* a Samuel usque ad Ezechelem seu ad babyloniacæ captivitatis tempestatem. Horum sæculorum tractu maxima veteris Testamenti pars librorum conscripta est ; omnesque Scripturæ sacræ, primum inter eas locum Pentatheuco retinente, quam quando maxime observatæ sunt. Erant tunc temporis Academiæ in quibus lex divina assiduè legebatur, exponebatur et animo revolvebatur, quasque vocant Prophetarum Scholas. Florebant sub Samuele judice (2) Najoth, qui locus est prope Ramam, et alibi. Illic erant « filii Prophetarum, ut ait Abarbanel, discipuli Samuelis, quos informavit, direxit et disposuit ad accipiendum influxum propheticum. » — « Ex Samuelis Scholis, ut etiam Joannis Meyeri verba usurpem, veluti ex cultissimo seminario, prodiisse quoque videntur magni viri illi, Nathan, Gad, Asapth, Heman, Jeduthum, ceterique, quorum sub Davidis et Salomonis regno tanta fuit celebritas (3). » Eodem genere Academiæ quas de sacrarum Litterarum studii causâ bene meruisse non possumus dubitare, etiam post discessum

(1) *Numo*, XI, 25.

(2) Vide 1 *Sam.* X, 5, 10, 12 ; XIX, 20.

(3) Tractatus de temporibus et festis Judæorum. P. II, cap. IX, § LXXXVI.

regni extiterunt : « Tametsi autem, pergit auctor mox laudatus, tunc corruptissimus erat status reipublicæ et religionis, non tamen penitus sublati sunt conventus prophetarum, collegia et scholæ, non in solo Judæ regno verum etiam in regno Israelis, quæ historiæ testantur (1).

In quarto juxta Judæos doctorum ordine sunt viri Synagogæ magnæ, *Kenesetsh gedôlah*. Eis preerat Esdras ; erant centum et viginti numero, atque inter eos eminebant Daniel, Ananias, Misaël et Azarias ; Nehemias Helciæ filius, Mardochæus, Belsan, Zorobabel, Jesus filius Josedech, Saraïas et Simeon Justus, qui ultimus omnium permansit.

Quibus temporibus deuterocanonicis operibus veteris Testamenti librorum absolvebatur series, omnes Novi Testamenti libri scribebantur ; doctrinam sacram eamque præcipue quæ ad Scripturas explanandas attinet alternâ vice accipiebant et tradebant Doctores quintum ordinem tenentes et a Judæis dicti *Thanaïtæ* vel *sapientes Misnæ* seu *Misnici*, quia Misnæ scriptori, quot ad maximam hujus operis partem, eorum disciplinæ inservire, immo ipsa ab iisdem adnotata verba fuerent documento. Palestinæ Academiæ preerant. Princeps eorum post Simeonem Justum fuit Antigonus a Socho, qui trium circiter sæculorum intervallo ab Incarnatione Domini disjunctus est. Illius proximi sequentes in decessorum suorum locum suffecti sunt gemini, quorum hæc sunt paria : Jose ab urbe Sereda, et Jose Joannis Hierosolymitæ filius ; Josue filius Perahhiæ et Nittaï ab Arbel ; Jusda filius Tubbaï et Simeon Sattahh filius ; Semmaïa et Abtalion, uterque *proselytus justitiæ* necnon Sennacherib regis stirpe oriundus ; Hillel major seu Babylonius e Davidis progenie, et Sammaï, claris-

(1) Ibid. § LXXXVIII, Vide II (IV, sec. Vulg.) *Reg.* IV, VI, etc.

simi invicem adversarii, quos memorat sanctus Hieronymus ; tandem *Rabban* Yohhan (Johannes) Zaccaï filius et *Rabban* Simeon, Hillel filius, senex ille ut plerique arbitrantur, qui consolationem Israël tanta spe expectavit, tantoque animi affectu puerum Jesum in ulnas suos accepit (1). Successit *Rabban* Gamaliel Major, ejusdem Simeonis filius, atque ipse in albo sanctorum adscriptus cum *Rabbi* Saul, scilicet Dino Paulo, Barnabâ Apostolo et Stephano Proto-martyre suis discipulis. Cui etiam doctori successit *Rabban* Simeon II ejus filius, atque huic ejusdem filius *Rabbi* Juda, dictus a Judæis sanctus, et ante omnes *Nassi*. Anno centesimo et vicesimo ab Incarnatione Domini natus Sepphori, in oppido Galilæo, ad Carmeli radices sito et prope Canam atque Nazareth, ille *Rabbi* Juda divitiis præpotens, atque in maximâ gratiâ apud Antoninum, apud ipsos Judæos auctoritate floruit. Ab eodem scripta est Misna, circa annum centesimum et nonagesimum.

Horum Thanaïtum temporibus in lucem prodiere Targumiam, Sacrarum Scriptururam paraphrases. Abraïca verba vulgaris sermone rediderunt et explanaverunt ut illa ab omnibus intelligerentur. Targumistæ præcipui sunt Jonathan-ben-Huziel et Onkelos. Prior erat unus e permultis Hillel discipulis et triginta circiter annos ante ortum Domini florebat. Hujus Targum auctoritatem fere parem obtinuit apud Judæos atque ipsa Scriptura. Utriusque auctoris in Targum necnon in Targum hierosolymitano, nonnullæ inveniuntur voces admiratione dignæ quæ Christus atque Divus Paulus protulerunt et ante eos Templi Doctorum ex ore jam auditæ erant. Tanta erat illorum doctorum doctrina ! Atque præter eorumdem in Templo constitutam et Christi præsentiâ decoratam Academiam, tum in totâ Palæs-

(1) Vide *ev. sec. Luc.* I, 25, 28.

tinà, tum in universo terrarum orbe tot erant eâ ætate doctrinæ sanctæ et Sacrarum Scripturarum Scholæ quot inveniebantur synagogæ, in quibus divinarum Litterarum lectioni et interpretationi sabbato quoque viri indulgebant.

Sextum ordinem Doctorum occupant *Emoraïm*. Alteri floruere Tiberiadi quà in urbe post Rabbi Judam e vitâ cessum *Sunedrion* translatum est. Quemadmodum Thanaïtarum doctrinæ in Missa fuerant perscriptæ, in Palestinorum *Emoraïm* documenta, in Gemarà Hierosolymianà sunt collecta. Quam Gemaram scripsit Yohhanan, Eliezer filius, et ultimus e Tiberiadis doctoribus, qui per octoginta annos Palestinæ Academiæ præfuit atque circa annum ducentesium nonum et septuagesimum opus absolvit. Eâ autem tempestate Palestinæ extinctæ sunt Academiæ : « Dicerem quid ab Hebræorum magistris, dicebat sanctus Hieronymus, vix uno et altero acceperimus : quorum et apud ipsos jam rara avis est, dum omnes deliciis student et pecuniis. » Equidem nonnulli a Massoretis sacras Litteras Tiberiadi interpunctas esse existimant, verùm aliorum differt sententia ; cetero qui multo recentiori ætate, scilicet a septimo ad decimum usque sæculum exstiterunt Massoretæ.

Hactenus de Palestinà Academiâ. Restat dicere de Judæorum scholis Alexandreæ, in Babyloniâ atque in Europâ constitutis.

Cum Ptolemæus Lagides Soter supra centum millia Judæorum, Hierosolymâ captâ in Ægyptum abduxisset, eosque omnibus juribus donasset quibus ipsi Græcis potiebantur, Africana Israelitarum colonia magnam amplitudinem adepta est. Mercaturas fecerunt atque Gentium commercio evaserunt Græcatii. Ptolemæi Philadelphi beneficio Pentateuchum a LXX interpretibus de

hebræo conversam græcè legere inceperunt. Posteà cæteri Libris sacri profano redditi sunt sermone, immo ipse *Sapientiæ* Liber ab Alexandrino Judæo conscriptus est. Fuit igitur in famosâ urbe Judæa Academia, scilicet divinarum scripturarum Schola. Porro hujus Academiæ exegestos ea erat ratio sacrarum scripturarum litteram parvi facere, vim autem allegoricam acriter investigare, quo a scholæ Palestinæ interpretandi ratione differebant Alexandrini Judæi-Iidem insuper sacras doctrinas Platonicæ philosophiæ accommodare frustra tentabant, quo laborarunt vitio Aristobuli et Philonis operas.

Ex Africà Babyloniam memorià adeamus.

Ad Euphratæ ripas atque trans eumdem fluvium, Soræ, Pumbeditæ, Nehardeæ, Machuzæ et Perrutz-Sibbur, Judaïcæ extiterunt academiæ. Inceperunt anno Domini ducentesimo vicesimo. A Rab et Samuele, Judæ sancti Hierosolymitanæ Gemaræ auctoris discipulis sunt institutæ. Harum scholarum doctores altera habentur pars *Emoraïm*. Doctrinâ ; famâ et copiis Palestinos magistros superavêre. Fuerunt deinceps post Rab et Samuelem *Rab* Hanna, *Rabba* bar bar Hhana, Râba Josephi filius, *Rab* Assi et Maremar cum Mar. Per sexaginta annos Soræ Academiæ præfuit *Rab* Assi, atque anno quadringentesimo septimo et vicesimo mortuus est. Adjuvante R. Abina, Babylonicam Gemaram scribere cœpit, quam Maremar et Mar sexto ineunte sæculo confecerunt et quæ summâ apud omnes Judæos pollet auctoritate.

Post *Emoraim* in Babyloniâ etiam docuerunt *Seburim*, inter quos R. Ahha et R. Abahu, quique tum Soræ et Pumbeditæ institutis Academiis tum ipsi Judæorum genti præfuerunt, et septimum Doctorum efficiunt ordinem. In octavum describuntur *Gaonim*. Sicut ex

Seburim, *Eboraïm* atque Thanaïtis, ita ex eis subrogati sunt *Æchmalòtarchoi*, id est « captivum principes. » Inter eos etiam Soræ et Pumbeditæ institutarum Academiarum rect ores renuntiati sunt. Ezechiâ autem Davidis-ben-Zacca neporte a Persarum rege circa annum millesimum quintummorte affecto, desiit *Æchnalotarshôn* pote tas atque cum *Rabbi :* It aï celebri et ultimo *Gaôn*, anno circiter millesimo trigesimo, Sarracenorum facinore Babyloniacæ perierunt Academiæ.

Earum reliquiis constitutæ sunt Judæorum scholæ quæ medio ævo in Europâ floruerunt. Tum incepit novus Doctorum ordo, isque ultimus, scilicet eorum qui tantum dicuntur Rabbini. Principem inter illas scholas locum obtinent Hispanæ Academiæ. Abraham ben Meir seu Aben Esra, Toletanus, vir orientalibus linguis eruditissimus Tacras Tcripturas dilucidè commentatus est. Cordubæ ortus est Averroæ discipulus Moses Maimonides in Ægyptum se recepit, ibique duodecimo seculo Academiam alteram instituit et multos habuit discipulos. Eodem sæculo natus Narbone, tunc temporis Hispanorum finibus complexo, David Kimchius Hebræorum grammaticorum princeps Testamentum vetus, vi litteræ præcipue attendens, pæne totum enarravit. Isaac Abarbanel, Lusitanus, *Pentateuchum*, *Josue*, *Judicum*, *Regum et Prophetarum* libros sæculo quinto decimo explanavit. Nec Galliæ nostræ defuerunt Judæi magistri Undecimo sæculo vitâ degit Rabbinus. Gerson qui « Gallicæ captivitatis lumen » a suis vocari promeruit ; atque paulo post eum floruit *Rabbi* Salomon-ben-Yschay, seu Raschi, a quo etiam totum ornatum est Vetus Testamentum. Prætermisso Romanam Judæorum Academiam cui undesimo sæculo et duodecimo in eunte præfuit Rabbi Natham ; necnon Mantua-

na , quam Leo Mantuanus et Kolon quinto decimo sæcu. illustraverunt.

Judæo lurimo studio in Sacris Litteris elaborasse prius demonstravi. Quam eisdem colendis operam navarint Christiani, ut planè bene a vobis notam, tantum reducam in memoriam. In ipsis Sanctæ Ecclesiæ incunabulis, XII Apostolos cæterosque apostolicos viros quamdam Sacrarum Scripturarum scholam, Christo magistro, conflavisse, nihil accipiens in majùs, deprehendo atque agnosco. Veteris Testamenti sententias, Domini vitâ et sermonibus patefactas, jum apertè intellexerunt. Novumque Testamentum scripserunt, historicos libros et epistolas. Doctoris Gentium, ne de cateris dicam, omnis, ut nobis sese præbet, ad Sacras Scripturas refertur doctrina. Nemo fortasse inter utriusque Legis sanctos plus quam Apostolus in divinarum Litterarum theologiâ profecit, nec eamdem melius ornavit. Quas sedulo didicerat, constanterque revolvebat, mirâ doctrinâ interpretatus est et amplificavit.

Exactâ apostoli corum visorum extate, processit quum orientalis tam Latinæ Ecclesiæ Patrum agmen clarissimum qui sacram doctrinam ab hæreticis instantibus vindicare, satam tectamquen traditionem servare, et divinis mysteriis enuntiandis lectissima verba accommodare certatim contenderunt. Tum præsertim complures scholæ extiterunt in Orientalibus partibus dignæ quæ paganæ vetustatis celeberrimis anteponerentur gymnasiis. Starum autem scholarum inter studia tam exiguam partem adepta est Sacrarum Scripturarum exegesis. Sancti Pantæni, Clementis et Origenis institutionibus commendatum, Alexandrinum *didascaleion* de commentationibus in divinas litteras referebatur. Contra cujus interpretandi rationem, ejusdem civitatis judaicæ academiæ exegesi propiùs accedentem, nimio-

que plus allegoriis indulgentem, litterali significationi præsertim attendentes se erexerunt syriacæ scholæ Antiochiam constitui Diodorus Tarsensis. Eusebii Emiseni fuerunt præcipui discipuli Theodorus Mopsuestenus Colychronius et sanctus Joannes Chrisostomus. Hic dictus est ante omnes ὁ ἐξηγητής sequentibusque verbis ab ipsâ Romanâ extollitur Ecclesiâ : « Interpretandi etiam rationem, et inhærentem sententiæ sacrorum librorum explanationem, omnes admirantur : dignumque existimant, cui Paulus Apostolus, quem ille mirifice coluit, scribenti et prædicanti multa dictasse videatur (1). » Nec Metropolis scholæ cedebant exegesi, scholæ Nisibi et edenæ florentes aliisque in urbibus in quibus Aramæorum sermo adhuc usurpabatur. Habuerunt doctores divinis litteris peritissimus sanctum Ephrem, Epiritos sancti citharam, atque Jacobum a Sarug. Hujus regionis incalarum ad usum, in ipso rei christianæ exordio syriaca lingua translatatum est utrumque Testamentum. Ea conversio dicitur *Pesito* cujus instar aliæ postea exaratæ sunt, tum in eumdem sermonem, tum in copticum, in æthiopicum, in arabicum, in armeniacum in geticum, in slavicum atque in persicum, præter græcas elatinas conversiones. Cappadoces tandem Patres, scilicet sanctus cappadoces Basilius, sanctus Gregorius Naziandenus et sanctus Gregorius Nyssæus ἐξηγητῶν sunt globus qui media stenent viam Alexandrinorum inter et antiochensium agmina, priorum devistantes excessus, posteriorumque interpretandi rationem remissius adhibentes.

Latinæ Ecclesiæ Patrum qui sacrarum Litterarum studio maxime incubuerunt, pernota cur singillatim persequar nomina ? Victorinum Petavionensem episcopum et Lactantium ; sanctum Hilarium et sanctum

(1) *Brev. Rom. Die XXVIII. Jan. In II. Noct. Lect. VI.*

Ambrossium, sanctum Augustinum qui princeps de eodem studio præfinitas in opere *dedoctrina christiana* regulas constituit, atque sanctum Hyeronimum *in exponendis sacris Scripturis*, ipsa teste ecclesia *doctorem maximum ;* sanctum Gregorium magnum et Isidorum episcopum hispanensem, denique paterium et venerabilem Bedam.

Quod si ad doctores qui in latina ecclesia medio ævo floruêre deveniam, innumeros quum *caterarum* compositores tum commentaritorum, paraphrasium et annotationum in libros sacros auctores innoniam, episcopos et abbates necnon alios religiosos vivos et presbyteros, sanctos quam plurimos, a sancto columbano et alcuino ad johanuem gersonem usque. Cum cæteris ipsos brevitatis causà prætermitto sanctum bonav enturam et sanctum Bernardum : de Doctore autem Angelico sacrarum Scripturarum interprete orationem tantum memoro quam Dr Aloysius *Plorence* in laudem D. Aguinatis, anno proxime elapso, insulis habuit : « Equidem B. Thomas, albat collega noster, S.S. Patrum, quos ecclesia tanquam doctores suos audit ac veneratur, atque theologorum prioris ævi vestigiis insistens, exemplaria sacra nocturna manu diurnaque versabat, aristotelicam parvipendens philosophiam, atque ipsam theologicam eruditionem, nisi sacræ scripturæ lumen ipsas prius illustrasset (1). »

A sexto decimo autem usque ad hocce seculum, tum apud catholicos tum apud protestantes extra omnem modum accrescit turba commentatorum, quibus ne unum quidem lando, ut citiùs tanto cujusque ævi et régionis scriptorum pondere commendatissimum Sacræ Scripturæ studium quam latè pateat dicam.

L'abbé Bourdais.

(1) *Revue des sciences ecclesiastiques*, avril 1880, p. 290.

POLLUTION OU PROFANATION

DES LIEUX SAINTS

—

Les églises et chapelles étant des lieux saints et ayant pour destination le culte de la divinité, méritent tous nos respect, et on ne doit s'y permettre aucune action qui ne s'harmoniserait pas avec la profonde vénération que nous leur devons. Il est des actions surtout que l'église a à cœur d'en bannir d'une manière toute spéciale, et qu'elle juge tellement contraire à la sainteté de ees lieux qu'elle interdit d'y continuer les fonctions sacrées lorsque ces actes indécents y sont commis, C'est leur perpétration dans les lieux saints qu'on appelle *pollution ou profanation* de ces lieux.

Il y en a de quatre espèces : Ainsi les églises et chapelles peuvent être polluées :

1° Par l'effusion volontaire, injurieuse et grièvement coupable du sang humain.

2° Par l'effusion volontaire est coupable *seminis humani* etiam muliebris

2° par un homicide ou un suicide volontaire commis d'une manière injurieuse au lieu saint.

4° Par l'inhumation dans ces mêmes lieux du corps d'un infidèle non baptisé, ou d'un excommunié dénoncé ou qui est connu publiqnement comme ayant encouru cette peine pour avoir frappé un clerc.

Expliquons plus en détail ce qui concerne chacun de ces genres de pollution.

Nous avons dit :

I. — Que les églises et chapelles étaient profanées par *l'effusion volontaire, injurieuse* et *grièvement coupable du* sang *humain :* Ce qui arrive ordinairement par une blessure faite dans ces lieux sans qu'on soit arrêté par le respect qui leur est dû. L'assertion se prouve par les chap. *proposuisti* 4, et le ch. final de *Eccles. consecrat.* ainsi que par le dernier chap. même titre du sexte et par le canon *Ecclesii.* de consecr.

Nous disons 1° par l'effusion *volontaire :* car si elle était involontaire et le résultat d'un accident imprévu, ou par le fait d'un être privé de raison le lieu saint ne serait pas pollué.

Nous disons 2° injurieuse car alors même que l'acte produisant l'effusion aurait été volontaire, si cet acte est juste, si par exemple il est fait pour se défendre d'une injuste agression, sans sortir de la modération qu'on doit observer, même en se défendant, l'église ou la chapelle n'est pas profanée ; l'effusion dans l'hypothèse n'étant pas injurieuse au lieu saint.

Nous disons 3°. *Grièvement coupable.* Car si l'acte qui a causé l'effusion n'était qu'une faute vénielle la pollution n'en résulterait pas. Ainsi on ne réputerait pas polluée une église parce qu'en se frappant mutuellement des enfants se seraient fait saigner, ou si en donnant un soufflet pour corriger l'étourderie d'un enfant, un père ou un magister avaient causé un effusion de sang par le nez, ou d'ailleurs quand même elle serait abondante, si cet acte de répression la modération n'avait été excédée que d'une manière peu grave. Si au contraire on s'était tellement oublié que l'emportement dut être reputé une grave faute, Saint Alphonse (1) croit plus probable qu'en ce cas l'effusion

(1) Lib. 6. n° 362.

abondante de sang, quoique répandu par le nez, profanerait le lieu saint.

Des auteurs requieront encore, pour que la pollution soit produite, que l'effusion soit *copieuse* et alors même que les coups portés seraient très graves et très injurieux à la sainteté du lieu, ils ne pollueraient pas, s'ils ne causaient que l'effusion de quelques gouttes de sang ; et à plus forte raison s'ils n'en occasionnaient aucune perte : car les SS. canons se servent du mot *sanguinis effusionem* ce qui dénote une quantité notable.

Il est nécessaire encore pour que la pollution ait lieu, que l'effusion soit causée dans l'église. Il n'y aurait donc pas pollution si quelqu'un étant frappé hors de l'église, même sous la portique, ou dans le clocher, ou dans une cave sous le pavé, se réfugiait dans le lieu saint et y répandait du sang en abondance. Il y aurait pollution au contraire, si quelqu'un étant blessé dans l'église, en sortait aussitôt répondant une notable quantité de sang en dehors de l'édifice : car ce n'est pas tout le sang répandu qui produit la pollution que le crime qui cause cette effusion d'une manière injurieuse au lieu où il est commis c'est le sentiment que S. Alphonse repute plus probable ; d'autant plus que le chap. *Si ecclesia de consecrat. Ecclesia* ne parle même pas de l'effusion de sang dans l'église (1).

L'église serait également polluée si un individu y était blessé ou tué par une flèche ou un coup de mousquet tiré du dehors ; mais si le conp parti de l'intérieur de l'église était dirigé contre une personne située en dehors, l'église ne serait pas polluée par sa mort, vu que l'homicide ne serait pas consommé dans le lieu saint.

(1) Ibid. n° 364.

Nous avons dit :

II. — Que les églises et chapelles étaient polluées par *l'homicide ou le suicide volontaire commis d'une manière injurieuse à ces saints lieux*. Dans ces cas il n'est pas nécestaire, d'après le canon *si motum* 19 *de consecrat*. dist. I, qu'il y ait eu effusion de sang.

Il faut que ces crimes soient perpétrés *volontairement et d'une manière injurieuse à la sainteté du lieu*. Car la pollution ne résulterait pas d'un homicide occasionné par pur accident, ou opéré en se défendant légitimement sans sortir des bornes d'une juste défense ni par celui qui serait commis par un furieux privé de l'usage de la raison, ou par un individu en état d'ivresse Mais elle résulterait de l'exécution d'un malfaiteur opérée dans le lieu saint, bien qu'elle fut condamnée par le juge séculier : Une pareille exécution étant un outrage fait à l'église. On excepte néanmoins le cas où le malfaiteur ne peut en être extrait.

Nous avons dit :

III, — Que les églises et chapelles étaient polluées par, *effusionem volontariam et illicitam in iisdam seminis humani, etiam muliebris*. Et hoc probatur capite unico *de consecrat, Ecclesia in* 6°, Parum exterum refert quod hoc contnigat per simplicem pollutionem, aut per fornicationem, adulterian aut alia scelera, prout deduci potest ex cap. *significasti, de adulter, et canone ecclesia* 30, *de consecrat* dist. 1.

Controvertitur an pollutio procedat ex actu conjugati opinio affir mans probabilior habetur a S. Alphonse (1) pro casu sattem quo non adest necessitas nec incontinentiæ periculum quod evenire posset si conjuges coacti mansuri essent in ecclesia per decem ou vigindi dies.

(1) Lib. 3, n° 458.

Intra ecclesiam propria dictam effusio contingere debet. Proinde ecclesia non pollueretur si hoc evenire t supra tectum vel fornicum, subtus ecclesiam, nisi esset sepultura locus (1) aut in sacristia, intra chorum, aut camponile ad tribuna, aut in confessionaris si sint extra ecclesia corpus. Ita barbosa justa Ferraris. (2)

Les chapelles privées n'étant pas bénites et n'étant pas réputées lieux saints ne sont pas susceptibles de pollution par aucune des causes qui produisent cet effet dans les chapelles publiques. (3)

Nous avons dit enfin :

IV. — Que les églises sont polluées si on y enterre un infidèle non pabtisé, ou un excommunié publiquement déconcé, ou quelqu'un notoirement connu comme ayant frappé un clerc. Voici comment s'exprime à ce sujet le canon *ecclesiam* 27, *de consecr.* dist. I : *ecclesiam in qua pagamus sepultultus est, non liceat consecrare, neque missas in ea celebrare, sed jactari foras et mundari oportet,* L'inhumation des autres personnes auxquelles le rituel défend d'accorder la sépulture ecclésiastique ne profane pas les lieux saints bien qu'elle soit illicite, et puisse, en certains cas, faire encore des peines.

Il n'y a pas accord parmi les auteurs sur la question de savoir si les églises et les cimetières sont polluées par la sépulture d'un hérétique notoire. Plusieurs tiennent pour l'affirmative, et citent à l'appui de leur sentiment le chap. *Quicumque de hereticis* in 6°. Mais Ferraris, (4) avec lequel s'accorde le commun des auteurs, soutient comme opinion plus probable que

(1) Lib. 6, n° 362.
(2) V° *ecclesia* art. 4, n° 48.
supra lib. 3, n° 560.
(4) V° *ecclesia* art. 4, n° 34.

cette sépulture ne profane nullement le lieu où on la fait. Le chap. *Quicumque* allégué par les adversaires, où il est dit que le lieu où a été inhumé un hérétique, ou un fauteur d'hérésie, doit cesser de servir de lieu de sépulture, ce chapitre n'est pas une preuve convainquante : car à l'époque où cette décrétale a été promulguée, la dénonciation de l'hérésie n'était pas requise pour qu'on fut tenu d'éviter celui qui en était coupable, il suffisait que le fait fut notoire. il en est autrement, on le sait, depuis la bule *ad vitanda scandala* de Martin V, et depuis lors on est obligé d'éviter les excommuniés qu'autant qu'ils sont dénoncés par l'autorité compétente.

Il est certain que ni les églices ni les cimetières ne sont pollués par l'inhumation d'une mère enceinte, bien que l'enfant n'ait pas été ondoyé, pourvu qu'il n'ait pas été extrait du sein maternel : car il est censé alors ne faire qu'un tout moral avec sa mère. Mais si on l'avait retiré de son sein, on ne peut l'inhumer en terre sainte ; et cela est bien certain ; mais il n'y a pas unanimité de sentiment sur la question de savoir si en ce faisant l'église ou le cimetière serait pollué. Les auteurs distinguant entre les enfants des infidèles non baptisés et ceux des fidèles : Tous conviennent que les enfants des infidèles morts sans baptême polluent le lieu saint lorsqu'on les y enterre : car ces enfants suivent la condition des parents d'où ils sont issus ; mais plusieurs pensent que lorsque ces enfants sont nés de parents chrétiens, on ne doit pas attribuer à leur inhumation les effets de la sépulture des corps de ceux qui n'ont pas la foi : car les parents étant fidèles, ils étaient destinés en naissant à devenir fidèles comme ceux de qui ils avaient reçu le jour. On doit d'autant plus en agir ainsi que les canons 27 et 28 dist. 1 *de*

consecrat ne parlent pas de ces enfants des fidèles, mais seulement de ceux des païens. Telles sont les raisons alléguées par le card. Gousset (1) et par l'auteur des pralect. S. Sulp. (2) qui embrassent ce sentiment. Mais l'opinion contraire parut plus commune d'après Ferraris (3) et S. Alphonse (4) et la S. congr. des Immunités a prescrit de s'y conformer dans le décret qu'elle rendit le 18 août 1821 qu'on peut lire à a colonne 1557 etc de la 50e livr. des *analecta* où on it qu'elle ordonna d'exhumer les enfants qu'on avait enterrés dans un terrain bénit et de reconcilier ensuite ce cimetière.

Il y a controverse encore au sujet de l'inhumation des catéchumènes ; et d'après le card. Gousset, l'opinion la plus répandue est que par ce fait les cimetières ne sont pas pollués, vu que les catéchumènes quoique non encore baptisés ne doivent pas être rangés parmi les infidèles puisqu'ils ont la foi et se préparent à recevoir le sacrement qui rend le chrétien enfant de Dieu et de l'église.

Les lois canoniques résumées dans le rituel, interdisent la sépulture ecclésiastique dont plusieurs autres cas qui ne polluent pas le lieu saint : ainsi elles ne veulent pas qu'on l'accorde à ceux qui sont nommément interdits, ni à ceux qui se sont donné la mort par désespoir ou par colère et qui n'ont donné aucun signe de repentir avant d'expirer ; ni à ceux qui sont morts en duel quand même ils se seraient montrés repentants de ce crime. (Plusieurs néanmoins pensent avec le cardinal Gousset (5) que la coutume aujourd'hui

(1) *Morale*. t. 2, p. 310.
(2) N° 516.
(3) *V° ecclesia*, art. 4, n° 53.
(4) Lib. 6. n° 366.
(5) *Morale* t. 2, n° 636.

autorise à inhumer en terre sainte les duellistes qui ont exprimé leur repentir avant de mourir), ni aux pécheurs qui vivaient dans l'état manifeste de péché, et sont décédés sans faire pénitence ; ni à ceux qui ne se confessant pas au moins une fois l'an n'approchaient pas à Pâques de la table sainte et meurent sans donner aucun signe de repentir. Mais la sentence de l'ordinaire est requise dans ce dernier cas, d'après la décision de a S. congr. des évêques du 15 juin 1595. Voir S. Alphonse et plusieurs autres auteurs cités par le saint (1). Voir aussi traité de la *sépulture eccles.* n° 258, Il y a faute à accorder la sépulture dans ces cas ; la faute même peut être grave, et l'ordinaire peut la punir selon qu'il le juge convenable (2).

Les églises et les chapelles ne doivent être réputées profanées, même pour les auteurs de la profanation, que lorsque le crime qui les pollue devient notoire : *De manifestis loquimur* dit le canon *erubescant* dist. 32, *secretorum autem cognitos deus et judex est.* Mais dès l'instant où cette notoriété est acquise, on doit les prendre pour telles, quand même le crime eut été (3) secret au commencement : la notoriété du fait est suffisante. Dès ce moment la sainte réserve doit être retirée et transportée ailleurs, les autels doivent être dépouillés et laisser à nu. On doit enlever tous les meubles.

Il est défendu sous peine de péché grave de célébrer les SS. mystères ou d'inhumer un défunt dans une église ou chapelle profanée tant qu'elle n'est pas réconciliée, à moins qu'on ne put faire autrement, et qu'il y eut nécessité de remplir ces fonctions. Ce qui aurait lieu, dit S. Alphonse si la paroisse n'avait pas

(1) Lib. 6, n° 295.
(2)

1.

d'autre église où l'on put satisfaire au précepte : mais si on avait le temps, il faudrait demander la permission de l'évêque ; on pourrait néanmoins s'en passer dit le card. Delugo (1). Dans le cas où l'église serait polluée pendant la messe, le célébrant devrait quitter l'autel s'il n'était pas encore au canon ? mais une fois le canon commencé il pourrait et devrait achever le S. sacrifice (2),

Bien que le prêtre qui célèbre dans une chapelle polluée hors le cas de nécessité se rende coupable de faute grave d'après S. Alphonse, néanmoins il n'encourt aucune censure et ne devient pas irrégulier nonobstant le cap. *episcop.* qui ne parle que du cas où l'église est interdite, et non de celui où elle est polluée. La constit. *Apostolica sedis* ne parle également que de ce cas (3). A la vérité le canon *Nullus* 15 *de consecr.* dist 1, dit : *Nullus presbyter missas celebrare prœsumat nisi sacratis ab episcopo locis, qui particeps de extero vult esse sacerdotii ;* Or, dit-on, les églises polluées ne sont plus sacrées. — On répond que quoique ces églises aient besoin d'être réconciliées pour que les fonctions saintes et la messe y puissent être célébrées, il n'est pas rigoureusement exact de dire qu'elles ne peuvent être appelées sacrées ou bénites puisqu'elles l'ont été et que leur reconciliation n'est pas la bénédiction ; les mots d'ailleurs *qui particeps de extero* etc, ne supposent pas une peine encourue *ipso facto ;* et s'ils avaient pu être ainsi entendus autrefois, ils ne peuvent plus l'être ainsi aujourd'hui la promulgation de la bulle *apostolica* sedis de Pie IX, qui a supprimé toutes les sensures encourues autre fois *ipso facto* dont la dite bulle ne parle pas.

(1) S. Alph lib. 6, n° 361.
(2) Ibid.
(3) 2° *Interdit.*

On doit observer que d'après le chap. *proposuisti, de consecrat*, les autels doivent être réputés profanés quand l'église l'a été ; mais cela n'a lieu que pour les autels fixes et non pour ceux qui sont portatifs : car ces derniers ne sont pas censés faire corps avec l'édifice, il en est autrement du cas d'exécration ; alors, en effet, les autels même fixes ne sont pas exécrés quoique l'église le soit (cap. *ad hœc, de consecr. ecctes. Manuale* n° 4815). Les églises et chapelles qui ont été occupées par les hérétiques, ne sont pas polluées par ce fait. (Ibid.)

RÉCONCILIATION DES ÉGLISES ET CHAPELLES POLLUÉES.

Lorsqu'il arrive qu'une église est polluée par quelqu'une des causes énumérées ci-dessus, on doit s'empresser de la réconcilier puisqu'il n'est plus permis d'y célébrer, ni d'y remplir aucune autre fonction du culte divin. Ainsi le veut d'ailleurs le chap. final, *de consecratione*.

Or on doit observer à cet égard que si l'église ou la chapelle avait reçu la consécration épiscopale, elle ne peut être réconciliée que par un évêque, qui doit être celui du lieu, ou tout autre prélat ayant le caractère épiscopal pourvu qu'il soit délégué par l'ordinaire du diocèse (1). Les prêtres qui n'ont que le caractère sacerdotal ne peuvent être députés par l'évêque pour opérer cette réconciliation : *Aqua per episcopum benedicta*, dit le ch. *Aqua de reconcil. eccles.* 9 *ecclesiam reconciliari posse non negamus, per sacerdotem simplicem hoc fieri de extero prohibenter, non obstante consuetudine, etc. Quœ potius est corruptela.* Cette réconciliation se fait par aspersion d'eau et de

(1) Cap. *Consuluisti de consecr. eccles.*

vin, ou l'on a mêlé de la cendre et du sel, après bénédiction du tout selon la cérémonial indiqué dans le pontifical.

Néanmoins la réconciliation d'une église consacrée pourrait être faite par un simple prêtre s'il en obtenait l'autorisation du S. siège, lequel n'accorde ce pouvoir ordinairement qu'à la condition que ce prêtre se servira d'une eau que l'évêque aura bénite, à moins que cet évêque ne fut à deux journées de distance, cas auquel le prêtre peut faire lui-même la bénédiction : ce privilège fut accordé par Léon X aux généraux ainsi qu'aux provinciaux, aux custodes et aux gardiens des frères mineurs. (1)

Lorsque l'église ou la chapelle n'a reçu que la simple bénédiction, elle peut être réconciliée par un prêtre quelconque qui se sert pour cela d'eau bénite commune, selon le cérémonial indiqué dans le rituel romain.

Plusieurs pensent que la délégation de l'évêque n'est pas nécessaire dans le cas, Benoît XIV est lui-même de ce sentiment (2), et ces auteurs se fondent sur le ch. final de *consecrat. eccles.*, où il est dit : *Si ecclesia non consecrata fuerit polluta, aqua protinus exorcisata lavetur*. Si cette église doit *protinus* être reconciliée, donc il n'y a pas lieu de recourir auparavant à une permission : le chapitre précité en donne la raison : *Ne divina laudis*, y est-il dit, *organa suspendantur*. — Plusieurs auteurs, suivis par S. Al-

(1) S. Alphonse (lib. 6, n° 363) se sert des mots *duabus diætis*, pour exprimer la distance qui permet au prêtre de faire lui-même la bénédiction de l'eau. Or d'après Ferraris (v° *ecclesia*, art. 4, n° 6870 etc chaque dicta contient 20 milles italiques ou 36 kilomètres environ.

(2) *De synodo* lib. XIII, cap. 15. n° 18, I.

phonse sont d'un autre avis (1) et soutiennent que la délégation de l'évêque doit précéder la réconciliation ; le rituel romain dit en effet : *ecclesia violata reconciliatio per sacerdotem ab episcopo delegatum fiat hoc modo*, etc. Néanmoins d'après M. de Herdt (2), le sentiment commun est que cette délégation n'est pas d'obligation rigoureuse mais seulement de convenance. Quelques auteur ont prétendu que l'église devrait être censée réconciliée si on y avait célébré la messe, mais dit S. Alphonse cela est justement réprouvé par les autres (3).

Les chapelles domestiques ne doivent pas être bénites ne peuvent encourir la pollution et n'ont besoin conséquemment d'aucune réconciliation, quand même il s'y serait commis des actes qui seraient de nature à produire la profanation. Busembaum, relaté par St Alphonse (4) semble dire que, si dans les chapelles non bénites il y avait une autel fixe, ces chapelles pourraient être polluées en même temps que leur autel ; mais outre que l'assertion n'est pas admise de tout le monde, Busembaum ne parle que des chapelles et des oratoires *deputata ad cultum divinum* et les chapelles domestiques n'ont pas cette députation, puisqu'il est facultatif aux indultaires d'en changer la destination si bon leur semble.

CRAISSON,
vicaire général.

(1) Lib. 6, n° 363.
(2) *Sacra liturgia* part. n° 18, I.
(3) Lib. 6, n° 263.
(4) Lib. 6, n° 362 et 363IV° *Unde resolves.*

LITURGIE

DES CÉRÉMONIES DE LA SAINTE MESSE

RÈGLES GÉNÉRALES

7e article

Des signes de croix que fait le Prêtre sur le livre des évangiles et sur lui-même au commencement des deux évangiles.

Les règles relatives à ces signes de croix sont les suivantes.

Première règle. 1° Au commencement de l'évangile, en disant *Initium* ou *Sequentia sancti Evangelii*, le Prêtre trace avec le pouce droit un signe de croix sur le commencement du texte, puis trois autres sur lui-même, le premier sur son front, le deuxième sur la bouche, le troisième sur sa poitrine ; 2° Il fait de même au commencement du dernier évangile : s'il ne le lit pas sur le livre, il peut faire sur la table de l'autel le signe de la croix qu'il devrait tracer sur le commencement du texte ; 3° Si le saint Sacrement était sur l'autel, il ne ferait pas le signe de la croix sur la table de l'autel, et omettrait plutôt ce signe de croix.

La première partie de cette règle est exprimée dans cette rubrique (*Ibid.* tit. VI, n. 2) : « Pollice dextræ manus signo « crucis signat prius librum super principio evangelii « quod est lecturus, postea seipsum in fronte, ore et pec- « tore, dicens *Sequentia* vel *Initium sancti Evangelii.* »

Nota. Il faut remarquer ces mots : *super principio evangelii.* Ce signe de croix ne doit donc point être tracé sur la croix qui se trouve sur le Missel au commencement de l'évangile, ni sur les mots *In illo tempore, dixit Jesus discipulis suis* ; mais sur le commencement du texte de l'évangile ; ainsi, le premier dimanche de l'Avent, il doit être tracé sur les mots *Erunt signa.* C'est ce qu'exprime

Bauldry en disant (*Ibid.* c. III, n. 4) : « Initio ipsius evangelii. »

La deuxième partie est appuyée sur cette autre rubrique (*Ibid.* tit. XII, n. 1) : « Pollice dextro signans primum « signo crucis altare seu librum in principio Evangelii, « deinde frontem, os, et pectus, dicit *Initium sancti Evan-* « *gelii secundum Joannem* vel *Sequentia sancti evangelii.* »

Nota. D'après le texte de la rubrique, il semblerait qu'on fait ce signe de croix à volonté sur l'autel ou sur le livre. Cependant on peut en conclure aussi qu'il faut faire le signe de la croix sur l'autel quand on lit l'évangile sur un tableau, et sur le livre lorsqu'on le lit sur le Missel. Nous croyons être dans le vrai en énonçant la règle comme nous l'avons fait. En général, les anciens auteurs interprètent cette rubrique en disant que le Prêtre fait le signe de la croix sur l'autel quand il n'y a ni livre ni tableau. « Si « libro non utatur Sacerdos, dit Gavantus, neque folio in « quo scriptum sit evangelium S. Joannis, signet altare... « Quod si utatur libro aut folio, signet in eo initium evan- « gelii. » Bauldry s'exprime ainsi (*Ru. Miss.* tit. XII, rub. I, n. 3) : « Celebrans signat cartulam, vel librum, si habeat, « at si nihil horum habeat, altare. » Merati dit la même chose (*Ibid.* n. 4) : « Sacerdos signat pollice dextro... primo « librum, vel tabellam evangelii, aut altare, si nec liber, « nec tabella adsit. » Bisso donne la même règle (*Ibid.* § 78) : « Signat primo librum, vel tabellam evangelii, aut altare, « si nec liber, nec tabella adsit. « Ces auteurs sont suivis par M. de Herdt (*Ibid.* n. 293) : « Pollice dextro signat « librum, si eo utatur, vel tabellam, aut altare seu mappam, « si nec liber nec tabella adsit. « Le Prêtre, d'après Cavalieri (*Ibid.* n. 11), « signat tabulam, si in promptu sit. » Veut-il dire, comme les autres auteurs anciens, que le Prêtre fait le signe de la croix sur le tableau s'il y en a un ou s'il est à portée ? La question nous paraît douteuse. Baldeschi pose cette dernière condition (*Ibid.* n. 127) : « Quando non v'e il libro, e la tavoletta è lontana, il « segno, che si dovrebbe sul libro, si fa sull' altare. » Mgr

de Conny dit aussi (*Ibid.* p. 156) : « Il fait, avec le pouce de « la main droite étendue, les mêmes signes de croix qu'au « premier évangile, faisant seulement sur l'autel celui qui « eût du être fait sur le livre, au cas où il réciterait l'évan- « gile de S. Jean sur un tableau trop éloigné pour qu'il « pût l'atteindre facilement. » Janssens laisse la liberté complète, quand même le Prêtre lirait l'évangile sur le livre (*Ibid.* tit. XII, n. 28) : « Alterutrum itaque signari « debet, vel altare, vel liber aut tabella, prout id placet « Celebranti. » Mgr Martinucci paraît donner à la rubrique du Missel la seconde interprétation que nous avons indiquée: d'après lui, le Prêtre fait le signe de la croix sur le livre quand il lit l'évangile sur le Missel, et sur l'autel lorsqu'il le lit sur un tableau (*Ibid.* n. 139 et 140). « Si illuc trans- « latum erit (Missale), signum crucis signabit in principio « evangelii..... at si recitandum erit S. Joannis evange- « lium... pollice dextero crucis signum in ipso altari « efficiet. »

La troisième partie repose sur la rubrique du jeudi saint où nous lisons : « Legitur evangelium S. Joannis, in cujus « initio Sacerdos non signat altare, sed seipsum tantum. » La raison de cette rubrique ne peut être que la présence du saint Sacrement : « In altari non fit signum, dit Gavantus « quia ibi immediate adest auctor benedictionum.

Nota 1°. D'après le sentiment des auteurs, il ne faut pas entendre d'une manière absolue les mots de la rubrique : « Sed « seipsum tantum. » Les auteurs observent qu'il n'y a pas lieu d'omettre le signe de croix sur le livre quand on lit l'évangile sur le Missel, ou sur le canon quand le Prêtre est à portée de le faire : « Si legit evangelium in libro, dit « Gavantus (*Ibid*) potest signare librum. Bauldry est plus explicite (part. IV, c. IX, art. II, n. 13) : « Celebrans non « signat altare in principio evangelii, sed tantum librum « aut tabellam, in qua est. » Merati donne la même règle (part. IV, tit. VIII, n. 8) : « Celebrans lecturus evangelium « S. Joannis, non signat altare in principio evangelii, sed « tantum librum aut tabellam dicti evangelii, si ibi sit. »

Bisso dit la même chose (l. *m.* n. 232, § 11) : « Signat librum « seu tabellam, quod si neutrum habeat, signat tantum « seipsum. » Baldeschi et Mgr Martinucci donnent purement et simplement la rubrique du Missel.

Nota 2°. Les auteurs appliquent généralement la même règle au cas où le saint Sacrement est exposé. Au sujet de la Messe en présence du saint Sacrement exposé, ils s'expriment comme il suit. Castaldi (l. III, sect. X, c. III, n. 5) : « Neque ad evangelium in fine signat altare. » Gavantus (*Ibid*), part. II, tit. XIV, n. 15) : « Signat librum, « seu tabellam evangelii ultimi ; non altare, quamvis Sa- « cramentum esset altius altari : est enim ac si esset in « altari. » Bauldry (part IV, c. XVII, n. 14) : « Signat li- « brum aut tabellam evangelii, sed nullo modo altare, « quamvis SS. Sacramentum esset altius. » Bssio (*Ibid.*) et Merati (*Ibid.* part. II, tit XIV, n. 16) : « Signat librum, seu « tabellam evangelii S. Joannis, si ibi sint ; in defectu « utriusque signat solum seipsum, non vero altare, quod « semper observet Sacramento exposito, etiamsi altius « esset... nam idem ferme esset, a si esset super altare. » Quarti (*Ibid.* part. II, tit. XII) : « Quod si in altari sit expositum « Sacramentum, non signat altare, ut colligitur ex rubricis « propriis feriæ V in Cœna Domini. » Janssens (*Ibid.* tit XII, n. 16) : « Exposito autem patenter SS. Sacramento, num- « quam hoc loco signatur altare. » Les auteurs modernes enseignent la même chose ; cependant Mgr. Martinucci dit le contraire : suivant le savant Prélat, il n'y aurait pas lieu d'omettre ce signe de croix quand le saint Sacrement n'est pas sur la table même de l'autel, et à cette occasion il s'exprime ainsi dans une note (2° éd. t. I, p. 338). « Celebrantem, ut « in principio evangelii S. Joannis sub finem Missæ signet « altare, hoc paragrapho monuimus. Id videri forte poterit « contra rubricam in Missali appositam ad feriam V in « Cœna Domini, quæ vetat Celebrantem signare altare, quod « ipsum repetitur in Cæremoniali Episcoporum. Opus est « tamen animadvertere, quod hæc dispositio sancita est SS. « Sacramenti causa, quod super mensa altaris manet expo-

« situm ; quocirca in casu nostro cum expositum in altari « quidem maneat, sed extra mensam, non esse locus illi « rubricæ videtur, ideoque Celebrans altare debere ritu « usitato signare. » Nous ne voudrions pas contredire Mgr. Martinucci, cependant on nous permettra de lui soumettre une observation. Sans doute, on ne peut pas dire d'une manière absolue, que la rubrique du jeudi Saint est applicable au cas où le saint Sacrement est exposé. Mais comme le Prêtre observe toutes les mêmes règles dans les cérémonies de la sainte Messe, on peut regarder au moins comme douteux qu'il doive se conformer à celle qui nous occupe. Or, comment mieux trouver la vraie solution sinon en consultant les auteurs ? La S. C. le recommande en particulier pour les cérémonies de la Messe devant le S. Sacrement, comme on le voit par le décret suivant : « In accessu « et recessu utroque genu, intra Missam unico genu (genu- « flectendum) : pro reliquis Functionibus consulantur rubricistæ (Décret du 12 nov. 1831. n° 4669, q. 53). Or nous venons de le voir, les meilleurs auteurs ont appliqué cette rubrique à la Messe qui se célèbre en présence du saint Sacrement exposé.

Deuxième règle. 1° Le Prêtre forme ces signes de croix avec la partie intérieure du pouce, tenant les autres doigts joints et tournés vers le Missel quand il fait le signe de la croix sur le livre, ou vers lui quand il les fait sur lui-même ; 2° Ces signes de croix se tracent par deux lignes droites qui ne doivent pas dépasser la hauteur du front ou la largeur de la bouche, en commençant par la ligne verticale ; 3° Il doit ne rien dire en faisant le signe de la croix sur la bouche.

La première partie de cette règle est appuyée sur l'enseignement des auteurs : « Signat autem librum, dit Bauldry « (*Rub. Miss.* tit. VI, rub. II, n. 2), non ungue pollicis, sed « pulpa, si fieri potest, manu ad librum conversa, et postea, « dum se signat, ad se conversa. » Bisso donne la même règle (*Ibid.* § 30) : « Pollice dexteræ manus, non tamen « ungue pollicis, sed pulpa, signo crucis signat prius

« librum in principio evangelii quod est lecturus, postea « seipsum in fronte, ore et pectore... ; dum signat librum, « habeat ad ipsum dexteram conversam, dum vero seip- « sum signat, eamdem ad se convertit. « Janssens dit la même chose (*Ibid.* tit. VI, n. 10) : « Pollice, seu pulpa « pollicis dextræ manus, eam totaliter extendens, et qua- « tuor digitos sibi junctos tenens, ac palmam ad librum « convertens... signat librum. » M. de Herdt, résumant l'enseignement des auteurs, dit (*Ibid.* n. 219) : « Quatuor « illæ cruces formandæ sunt, non extremitate pollicis nec « ejus ungue, sed interiori pollicis parte ungui opposita, « reliquis quatuor digitis extensis, sibi junctis et a pollice « separatis, palma manus ad librum aut Sacerdotem con- « versa. » Baldeschi et Mgr Martinucci se complètent l'un l'autre pour exprimer ces règles. Baldeschi enseigne que les croix se font avec l'intérieur du pouce (*Ibid.* n. 47) : « Coll' anterior parte del pollice ; » et Mgr Martinucci ajoute (*Ibid.* n. 53) : « Cruces prædictas pollice dextero « peragens advertet ut manus extensa sit non clausa, et « palma manus respiciat librum vel seipsum cum se sig- « nabit. »

La deuxième partie est exprimée dans ces paroles de Janssens (*Ibid.*) : « Signo parvo crucis, faciendo tamen « duas lineas distinctas, alteram rectam, alteram trans- « versam. » M. de Herdt continue comme il suit (*Ibid.*) : « Lineæ crucis tantum parvæ esse debent, ita ut linea « recta non frontem, et linea transversa non os excedat, « et reliquæ in eadem longitudine ducantur : lineæ tamen « minime rotundæ, sed rectæ et distinctæ esse debent, ita « ut prima linea ducatur a parte superiori, et reducto « pollice ad medium primæ lineæ factæ, formetur linea « transversa a parte sinistra ad dextram. » L'auteur ajoute que la main doit se porter d'un endroit à l'autre sans toucher les autres parties du visage ou du corps.

La troisième partie est un avis donné par Bisso (*Ibid.* § 30) : « Advertat autem ne se signet in ore dum verba « profert, sed quando aliquantulum respirat. »

P. R.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Lettre encyclique de S. S. Léon XIII l'Origine du pouvoir politique etc 5
L'induction, par M. le Dr A. Dupont. 23, 129, 240
Etude historique sur le Placet, par M. l'abbé Tachy . 43, 289, 395
Les erreurs numériques dans la Bible et dans les inscriptions cunéiformes 65
Oratio de Studis theologiis, Insutis habita, à Dre J. Didiot. . 97
Du privilège du for ecclésiastique, par M. l'abbé Pillet . . . 101
Liberté de Jésus-Christ dans sa passion et dans sa mort, par M. l'abbé Vivet 145, 384
Le mouvement et la preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur, d'après la doctrine scolastique, par M. l'abbé Vacant 193, 332
Divinité de Jésus-Christ d'après les synoptiques, par le P. Portmans 210, 416
Le Sabbatum secundo-primum de l'évangile de S. Luc, par Theophilus 268
La Théologie et les Congrés catholiques, par M. le Dr Jules Didiot 385
La Lutte et l'Activité, par le R. P. Lahhr, S. J 449
Questions liturgiques, par M. l'abbé P. R 71
Liturgie, par le Même . . . . . 183, 282, 376, 481 ,662
Oratoires privés ou chapelles domestiques, par M. l'abbé Craisson 81
Ce qu'il faut pour une chapelle publique, par le Même . . 176, 276
Interdiction des Eglises et des Chapelles, par le Même . . . 366
Exécration des Eglises, par le Même. 469
Pollution ou profanation des lieux saints, par le Même. . . 651
Le fameux témoignage de Papias, par M. l'abbé Ridders . . 605
S Thomas d'Aquin, à Douai, par M. le Dr J. Didiot. . . . 622
De sacræ scripturæ studio, par M. l'abbé Bourdais 638
Nécrologie 577
Actes du Saint Siège 96, 191, 384

TABLE ALPHABÉTHIQUE

Actes du Saint-Siège, 5, 96, 191, 384.

Activité. — V. Lutte.

Bible. — Les erreurs numériques dans la Bible et dans les inscriptions cunéiformes, 65.

Chapelle. — Ce qu'il faut pour une chapelle, publique, 176. — Fonctions qui ne peuvent être exercées dans aucune église, sans l'autorisation de l'Ordinaire, 178. — Fonctions qui peuvent être remplies dans les églises paroissiales, 180. — Fonctions dans les églises et chapelles publiques non paroissiales, 276. — Eglises de Communautés, ibid. — Eglises et Chapelles des Confréries, 278. — Eglises et Chapelles publiques autres que les églises paroissiales, celles des réguliers et des Confréries, 281. — Interdiction des églises et et chapelles, 366 ss. — De la cessation des fonctions divines, 375. — Exécration des églises, 469. — V. Oratoire.

Confessionnaux. — V. Liturgie.

Congrès catholiqaes. — V. Théologie.

Décisions de la S.-C. de l'Index, 96, 191. — De la S. Pénitencerie, 384.

Didiot (le Dr). — V. Théologie.

Eglises. — V. Chapelle.

Encyclique de S. S. Léon XIII sur l'origine du Pouvoir politique, etc. 5 ss. — L'encyclique Quantâ curâ et le Placet, 325.

For ecclésiastique (du privilège du) 101 ss. — Définition des trois privilèges accordés aux clercs par l'Eglise, ibid. — Du privilège du for ecclésiastique, son histoire, 103. — Pratique possible du privilège du for ecclésiastique en France, 121.

Index. — Livres mis à l'index, 96, 191.

Induction (l') 23 ss. 129 ss., 239 ss. — Etat de la question, 23. — Solution de la philosophie moderne, 29. — Incapacité pour l'empirisme de justifier les conclusions de l'induction, 31 — Efforts impuissants de M. Taine, en faveur de l'empirisme, 129. — Incapacité de l'idéalisme, 134. — Solution de l'ancienne philosophie, 239 ss. — Induction et syllogisme, ibid. — Induction complète et incomplète, 248. — Fondement de l'induction, 255. — Conclusion, 265.

— e su
Jésus-Chr [illegible] (liberté d da sa passion et dans sa mort, 145 ss. — Sa liberté parfaite du côté des hommes et des choses, 146. — Le Jardin des Oliviers, 158. — Le prétoire, 166. — Le Calvaire, 170.— Divinité de Jésus-Christ d'après les Synoptiques, 210, ss. 416 ss. — Les œuvres de Jésus-Christ sont les œuvres d'un Homme-Dieu, 210. — Le miracle, 211. — Prétextes sophistiques de l'école positiviste contre le miracle ; Littré, 218 ; Renan, 222 ; Strauss, 228. — Démonstration de la possibilité du miracle, d'après S. Thomas, 235. — Les œuvres de Jésus-Christ dans le monde matériel et animal sont les œuvres d'un Homme-Dieu, 471 ss. Pêche miraculeuse, 418. — Tempête apaisée, 425. — Multiplication des pains, 429. — Marche sur la mer, 439. — Malédiction du figuier stérile, 443.

Jubilé. — Déclaration de la S. Pénitencerie prorogeant la clôture du Jubilé de 1881. 384

Liturgie. — Emplacement et forme des confessionnaux, 71. — Du temps et de la manière d'étendre les mains devant la poitrine, pendant la sainte Messe, 183. — Du temps et de la manière de tenir les mains étendues de côté, 282. — Du temps et de tenir les mains étendues sur le calice et l'hostie, 287. — Du temps et de la manière de tenir une seule main étendue sur l'a sur le bord du missel, sur le pied du calice [illegible] sur la tri[illegible] croix que le Pr[illegible] fait sur même, en dehors des deux évangiles, 471. — V. Chapelle, Oratoire.

Lutte (la) et l'activité, 448 ss. — La lutte n'est qu'une des formes de l'activité et non sa condition normale, 450. — L doule ur et le plaisir, formes distinctes de l'activité, 452. — lutte n'est qu'une préparation [illegible] l'activité, 459. — Application aux sciences économiques, 46 — Confusion de la lutte avec l'activité dans la théorie de certitude, 465.

Messe. — V. Liturgie.

Mouvement (le) et la preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur, d'après la doctrine scolastique, 193 ss., 332 ss. — Les forces physiques et les transformations chimiques, ibid.

Oratoires privés ou chapelle domestiques, 81 ss. — Définition, ibid. — Origine, 82. — Règles posées par le Concile de Trente, 83. — Etendue du privilège de l'oratoire privé, 84 ss. — V. Chapelle. Philosophie. — V. Induction, Lutt Mouvement.

Placet (étude historique sur le) 43 ss., 289 ss., 395 ss. — Nature du Placet, 44. — tation juridique du Placet, 49 — Histoire du Placet [illegible] son origine jusqu'à la Révolu

tion, 58. — Le Placet en France jusqu'à la Révolution, 58. 289. — En Espagne, 301. — En Portugal, 306. — En Sicile, 307. — En Savoie, 310. — En Belgique, 312. — En Allemagne, 314 ss. — En Autriche, 315. — En Bavière, 315. — En Prusse, ibid. — Le Placet depuis la Révolution française jusqu'à nos jours, 320 ss. — En France 321. — En Italie, 395. — En Espagne, 396. — En Allemagne, 397 ss. — En Prusse, ibid. — En Autriche, 401. — En Bavière, 403. — Dans la province du Rhin supérieur, 406. — En Saxe, etc., 408. — En Belgique, 412.

Sabbatum (le) secundo-primum de S. Luc, 268 ss.

Théologie. — Oratio de studio theologicis, Insulis habita, à Dre.

J. Didiot, 97. — La Théologie et les Congrès catholiques. Discours de M. le Dr J. Didiot, 385 ss.

L'Éditeur-Gérant : ROUSSEAU-LEROY.

Amiens. — Imprimerie ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Fuscien, 16.